EDUARDO GIANNETTI

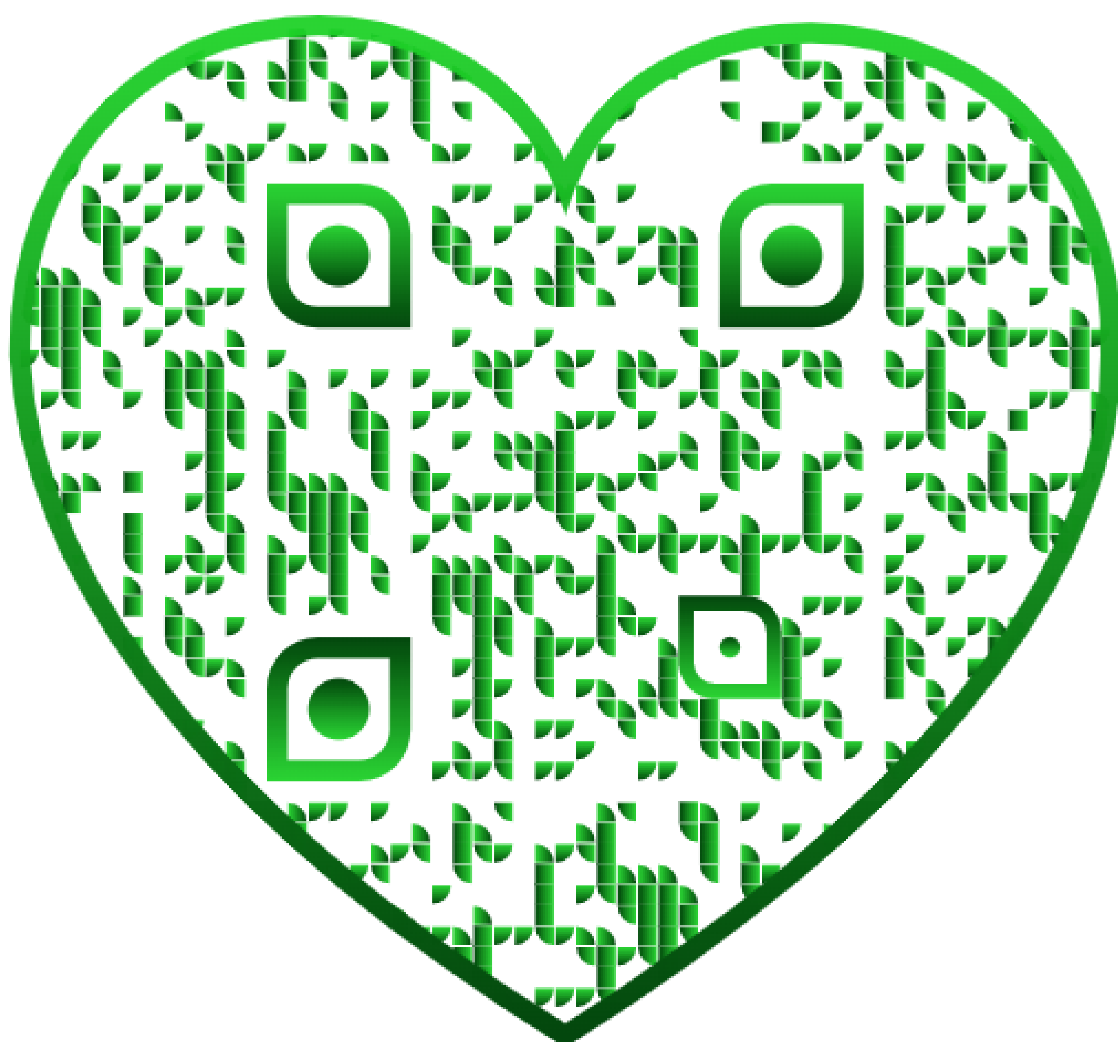
Vícios privados, benefícios públicos?

A ética na riqueza das nações



COMPANHIA DE BOLSO

Material com direitos autorais



Copyright da Introdução e dos capítulos 1 e 2 © 1993 by Instituto Fernand Braudel de Economia Mundial
Copyright dos capítulos 3, 4 e 5 © 1993 by Eduardo Giannetti

Capa
Jeff Fisher

Preparação
Márcia Copola

Revisão
Renato Potenza Rodrigues
Thaíse Costa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Giannetti, Eduardo
Vícios privados, benefícios públicos? : a ética na riqueza das nações. — São Paulo : Companhia das Letras, 2007.

Bibliografia.
ISBN 978-85-359-1119-0

1. Desenvolvimento econômico 2. Economia — Aspectos morais e éticos 3.Ética I. Título.

07-7810 CDD-330.01

Índice para catálogo sistemático:
1. Economia: Aspectos éticos 330.01

2007

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone: (11) 3707-3500
Fax: (11) 3707-3501
www.companhiadasletras.com.br

Material com direitos autorais

SUMÁRIO

Prefácio e agradecimentos *9*
Introdução: A perspectiva ética *19*

1. O neolítico moral *27*
2. Ética, sobrevivência e coesão social *60*
3. Moralidade cívica e moralidade pessoal *99*
4. "Vícios privados, benefícios públicos" *138*
5. A ética como fator de produção *160*

Conclusão *200*

Notas *202*
Bibliografia *245*
Índice onomástico *255*
Sobre o autor *261*

Material com direitos autorais

PREFÁCIO E AGRADECIMENTOS

A MENTE HUMANA é povoada por uma fauna exuberante de crenças, opiniões e sentimentos. Conhecemos mais sobre o mundo físico que nos cerca do que sobre nós mesmos. Na distância que separa o pensar do agir e o falar do fazer existem mais coisas do que sonha o nosso débil autoconhecimento. Mesmo no plano das idéias, como nos recorda a peça dentro da peça encenada no *Hamlet*, "os nossos pensamentos são nossos, mas os seus fins não nos pertencem".

Na história da filosofia, a ética sempre foi um tema instigante e intrigante. Muito foi prometido, pouco alcançado. Vinte e cinco séculos de buscas, novos começos e falsas certezas não nos levaram muito além de um eterno retorno ao ponto de partida. As indagações da "mosca irritante" socrática permanecem tão acesas e perturbadoras como quando foram feitas.

Se a nossa capacidade de escolha moral é genuína e existe de fato, ninguém sabe. Acreditar nela — apostar na realidade da autonomia com que nos supomos dotados — talvez não passe de uma relíquia de modos pré-científicos de pensar. Mas se a ética *conta* (e não há nada que nos permita descartar sumariamente essa possibilidade), então é difícil imaginar o que possa ser mais importante do que ela para a sobrevivência e o bem-estar humanos.

Este livro é um convite à reflexão sobre o papel da ética na ação individual e na convivência humana. O tema principal é a relação entre ética, economia de mercado e crescimento econômico. Não busco condenar o que existe, lamentar o que não existe ou pregar o que deveria existir. Meu objetivo é proporcionar ao leitor uma caminhada amistosa e serena pela história das idéias, com o intuito de identificar e elucidar a base moral da vida comunitária organizada e da riqueza das nações.

Material com direitos autorais

Duas perguntas básicas permeiam a discussão, uma de caráter filosófico e a outra de ordem prática. O que significa habitar um mundo em que a capacidade de escolha moral existe? E, se ela existe, quais seriam as funções da ética — dos valores individuais (moralidade pessoal) e das normas de conduta (moralidade cívica) — na convivência humana em sociedade e no desempenho econômico dos indivíduos, empresas e nações?

Longe de mim, é claro, a pretensão de que essas perguntas tenham sido (ou possam ser) respondidas de forma conclusiva. Gostaria de acreditar, no entanto, que consegui ao menos organizar a busca de um modo original e atraente e fazer com que as questões propostas se mostrassem merecedoras de um esforço sério de investigação. Quando se trata de filosofia, o grande desafio é muitas vezes o de manter a chama de certas indagações acesa. Buscar respostas pode ser algo tão valioso quanto encontrá-las.

Dois caminhos levaram-me ao estudo das relações entre ética e economia.

O *primeiro* deles foi como estudioso de teoria econômica. A preocupação com o lugar da ética na ação humana, como procurei mostrar em detalhe no livro, tem raízes profundas na história do pensamento econômico. No século XX, entretanto, e principalmente no pós-guerra, acabou predominando a chamada "engenharia econômica". A conseqüência disso foi um completo divórcio entre ética e teoria econômica.

Essa separação vem sendo crescentemente questionada. Nos últimos anos está ocorrendo uma redescoberta da importância da ética como determinante da ação individual, do funcionamento do sistema de mercado e da riqueza (ou pobreza) das nações. Contribuir para o avanço desse movimento e colocar em perspectiva histórica o reencontro entre ética e teoria econômica — uma tarefa que, até onde pude averiguar, ainda não foi tentada na literatura especializada — foi uma das principais motivações deste trabalho.

Material com direitos autorais

O *segundo* caminho foi a minha própria experiência como cidadão brasileiro. Embora o livro não aborde *diretamente*, em nenhum momento, a nossa realidade contemporânea, é óbvio que a minha preocupação com a ética reflete, em larga medida, uma inquietação diante da deterioração, nos últimos anos, dos padrões de convivência civilizada em nosso país.

É natural que, nessas condições, o valor da ética no seu componente cívico e comunitário salte aos olhos. Como dizia o poeta: "As coisas brilham com maior intensidade para um observador que está na escuridão". Mais especificamente, preocupa-me a ocorrência entre nós do que se poderia chamar de *o paradoxo do brasileiro*.

Um paradoxo é uma provocação à lógica. Considere, por exemplo, a afirmação: "Eu estou mentindo". Se ela for falsa, isso quer dizer que eu não estou mentindo, o que contradiz a afirmação feita. Mas se ela for verdadeira, então a afirmação será falsa — ao dizer que estava mentindo eu disse a verdade e logo não estava mentindo. A afirmação é verdadeira se for falsa e falsa se for verdadeira! O que é dito nega o que se diz. O "paradoxo do mentiroso" é um beco sem saída lógico.

O paradoxo do brasileiro define uma impossibilidade lógica.

De um lado está o nosso descontentamento e angústia, a nossa indignação e revolta generalizadas com a situação do país. Leio os artigos de opinião na imprensa, ouço as entrevistas no rádio e na TV, acompanho como posso o debate público, atento para o que se diz nas ruas, bares, táxis, ônibus e escritórios. Ninguém escapa. Por mais que procure, por mais que pergunte a quem conheço e a mim mesmo, não consigo encontrar um único brasileiro que não clame por mais ética e justiça, que não proteste contra o desperdício, a desigualdade e a ineficiência da nossa economia de cassino. De Sarney a Roberto Campos, de Geisel a Wladimir Palmeira, de Pelé a Caetano Veloso, da Xuxa ao Betinho, do banqueiro ao engraxate — quem não está sinceramente revoltado e apreensivo com o que se passa hoje em dia no Brasil? Quem não está desapontado com o rumo que as coisas tomaram em nosso país?

Material com direitos autorais

Até aí tudo bem. Não precisamos perder tempo e papel para saber que há razões de sobra para ficarmos angustiados e indignados com a situação do país. O paradoxo (no qual obviamente me incluo) é o que vem depois. Olhe ao redor. Vire a página. Compare, por exemplo, o que se escreve dia após dia nas páginas de opinião dos nossos principais jornais (como tem gente boa no Brasil!) com o teor do noticiário político, burlesco e criminal das páginas seguintes. O fosso agride. O fato é que existe uma inconsistência gritante — um hiato vertiginoso — entre, de um lado, o sentimento e o protesto generalizado de todos e de cada um de nós, e, de outro, aquilo que somos em nossa vida coletiva.

O paradoxo do brasileiro é o seguinte. Cada um de nós isoladamente tem o sentimento e a crença sincera de estar muito acima de tudo isso que aí está. Ninguém aceita, ninguém agüenta mais: nenhum de nós pactua com o mar de lama, o deboche e a vergonha da nossa vida pública e comunitária. O problema é que, ao mesmo tempo, o resultado final de todos nós juntos é precisamente tudo isso que aí está! A auto-imagem de cada uma das partes — a idéia que cada brasileiro gosta de nutrir de si mesmo — não bate com a realidade do todo melancólico e exasperador chamado Brasil.

Aos seus próprios olhos, cada indivíduo é bom, progressista e até gostaria de poder "dar um jeito" no país. Mas enquanto clamamos pela justiça e eficiência, enquanto sonhamos, cada um em sua ilha, com um lugar no Primeiro Mundo, vamos tropeçando coletivamente, como sonâmbulos embriagados, rumo ao Haiti. Do jeito que a coisa vai, em breve a sociedade brasileira estará reduzida a apenas duas classes fundamentais: a dos que não comem e a dos que não dormem. O todo é menor que a soma das partes. O brasileiro é sempre o outro, não eu.

Esse traço da psicologia moral brasileira tem longa e variada história. Sua presença, no entanto, não é uniforme ao longo do tempo. A distância entre o que cada um gosta de imaginar que é e aquilo que somos concretamente enquanto nação (ou ajuntamento) parece tornar-se maior e mais patente em determinadas ocasiões.

Material com direitos autorais

Há momentos em que o paradoxo do brasileiro desaparece de cena para dar lugar ao narcisismo daquele "país tropical abençoado por Deus e bonito por natureza" . Foi o que aparentemente aconteceu — paradoxalmente — no auge do regime militar nos anos 70. De outro modo, isto é, quanto mais a realidade coletiva fede e ofende a nossa sensibilidade e auto-estima, maior tende a ser a nossa propensão a viver sob a égide do paradoxo descrito. Os exemplos são tantos que é difícil escolher. Limito-me, neste prefácio, ao registro de dois depoimentos reveladores.

O primeiro vem de uma notável crônica-desabafo de Nelson Rodrigues sobre a auto-imagem cultivada pela intelectualidade brasileira durante a orgia de populismo festivo e inconseqüente que culminou no golpe de 1964:

> O Brasil atravessa um instante muito divertido de sua história. Hoje em dia [1961], chamar um brasileiro de reacionário é pior do que xingar a mãe. Não há mais direita nem centro: — só há esquerda neste país. Insisto: — o brasileiro só é direitista entre quatro paredes e de luz apagada. Cá fora, porém, está sempre disposto a beber o sangue da burguesia. Pois bem. Ao contrário de setenta milhões de patrícios, eu me sinto capaz de trepar numa mesa e anunciar gloriosamente: — "Sou o único reacionário do Brasil!". É o que sou amigos, é o que sou. Por toda parte, olham-me, apalpam-me, farejam-me como uma exceção vergonhosa. Meus colegas são todos, e ferozmente, revolucionários sanguinolentos.

O resto dessa história é conhecido. O golpe veio, o presidente fugiu, o Congresso Nacional engoliu, o general assumiu e nenhuma gota do tal sangue revolucionário viu a luz do dia. Como em outros episódios da nossa tumultuada história política, a ruptura da democracia foi feita em nome dos ideais democráticos.

O segundo depoimento foi dado por ninguém menos que o biólogo inglês Charles Darwin, por ocasião de sua passagem pelo Brasil na célebre viagem a bordo do *Beagle*. Darwin, que

Material com direitos autorais





to, o conteúdo básico de cada um dos demais capítulos e as principais conclusões do livro.

Para o leitor com pressa, o capítulo 1 pode ser saltado sem culpa. O capítulo 2, embora sendo parte integrante do argumento central do livro, tem baixo teor de matéria econômica e também pode ser evitado (ou lido separadamente) sem maiores prejuízos. A parte econômica do livro, com raras exceções, está contida inteiramente nos capítulos 3, 4 e 5. Esses três capítulos — e os dois últimos em especial — formam a espinha dorsal do trabalho. Eles compõem uma seqüência razoavelmente encadeada de idéias e é difícil imaginar que possam ser lidos e compreendidos separadamente uns dos outros.

A leitura do texto principal prescinde da consulta às notas e referências bibliográficas que se encontram no final do livro. O uso das notas é, portanto, inteiramente facultativo e depende apenas do interesse específico do leitor por algum ponto ou autor abordado no texto principal. As traduções são todas de minha autoria, exceto quando referem-se a obras cuja tradução para o português constam da bibliografia.

Este livro jamais teria sido criado e escrito sem o apoio do Instituto Fernand Braudel de Economia Mundial. Como pesquisador do Instituto, na condição de primeiro ocupante da cadeira de pesquisas Octavio Gouvêa de Bulhões, tive o privilégio, cada dia mais raro no Brasil, de poder concentrar-me inteiramente no trabalho intelectual. A Norman Gall, diretor-executivo, e aos demais membros do Instituto, gostaria de expressar o meu agradecimento sincero pela dedicação e inestimável ajuda que ofereceram à realização do projeto.

Desejo agradecer também ao Joan Robinson Memorial Fund e ao professor Geoff Harcourt, da Universidade de Cambridge, pelo generoso convite para visitar a Inglaterra no primeiro semestre de 1993. O isolamento monástico nas celas do St. John's College, a paisagem bucólica, as bibliotecas e o intercâmbio com os professores dos departamentos de economia e filosofia da Uni-

Material com direitos autorais

versidade de Cambridge foram um grande estímulo à execução dos três capítulos finais do trabalho.

Versões preliminares de um ou mais capítulos do livro foram apresentadas e discutidas em seminários acadêmicos no Instituto de Pesquisas Econômicas da Universidade de São Paulo, na Fundação Getúlio Vargas do Rio de Janeiro, no programa de palestras História Empresarial Vivida (organizado pelo professor Cleber Aquino) e no seminário de pós-graduação em filosofia da Universidade de Cambridge (organizado pelo professor Renford Bambrough). Agradeço aos participantes desses seminários pelas perguntas e comentários feitos, muitos dos quais foram depois incorporados no trabalho.

Diversas pessoas leram e comentaram, verbalmente e/ou por escrito, algum dos diversos rascunhos preparatórios do livro. Ciente de que seria impossível lembrar de todos os que contribuíram para melhorar o argumento, fazer novas leituras, evitar obscuridades e persistir na execução do trabalho, gostaria de registrar a minha gratidão a: Dante Aldrighi, Paulo Ayres, Roberto Viana Batista, Ana Maria Bianchi, Andrea Calabi, Bob Coats, Anna Flora Coelho, Marcelo Coelho, Roberto Teixeira da Costa, Partha Dasgupta, Ricardo Galuppo, Roger Hipskind, Cláudio Haddad, Keith Hart, Jorge Simeira Jacob, Israel Kirzner, David Lehmann, Alexandre Ferraz de Marinis, Antonio Ermírio de Moraes, Emilio Pacheco, Luiz Bresser Pereira, Bob Rowthorn, Luiz Schwarcz, Juliana Correa da Silva e Marcelo Tsuji.

Gostaria, ainda, de fazer um agradecimento especial ao professor Antonio Delfim Netto, não só pelos comentários e sugestões de leitura, mas também pela permissão de utilizar sua formidável biblioteca de pesquisa.

Andréa Cury fez uma leitura microscópica do manuscrito do começo ao fim, colocando todos os pingos nos is e tremas nos us, e indicando inúmeros pontos cuja formulação não estava tão clara quanto poderia estar.

Três amigos dos tempos de faculdade — Marcos Pompéia, Maria Cecília Gomes dos Reis (Quilha) e Luiz Fernando Ramos

Material com direitos autorais

(Nando) — têm participado de forma intensa, há mais de uma década, de minhas andanças pela história das idéias. É impossível, para mim, deixar de pensar neles e em nossa amizade quando releio as reflexões de Epicuro citadas no final da nota 6 do capítulo 1.

Este livro é dedicado à memória de meu pai. Foi a forma que encontrei para tentar transmitir a minha mãe, Yvone, e aos demais membros da família, a gratidão que sinto pelo privilégio de nossa convivência durante todos esses anos.

Material com direitos autorais

Introdução
A PERSPECTIVA ÉTICA

A ÉTICA LIDA COM AQUILO que pode ser diferente do que é. O terremoto que aniquila uma comunidade ou a leucemia que destrói a vida de um jovem provocam em nós um sentimento íntimo de revolta, mas não se prestam à condenação moral. São eventos naturais, determinados por mecanismos causais inerentes ao mundo físico e que independem por completo da vontade e escolha humanas. Podemos, é claro, evitar a construção de cidades em áreas de risco e buscar a cura da leucemia; ou aceitar estoicamente os fatos; ou rezar. Mas seria absurdo supor que eventos como estes possam ser diferentes do que são.

Completamente distinta é a nossa reação diante do bombardeio aéreo de civis ou de um atropelamento na porta de uma escola. Ao sentimento de revolta junta-se aqui a desaprovação moral — o juízo ético e a atribuição de responsabilidade (dolosa ou culposa) aos causadores do mal.

Fazemos isso porque acreditamos estar diante de eventos que, de alguma forma, poderiam perfeitamente não ter ocorrido. Em contraste com a ótica estritamente científica dos fenômenos, dentro da qual "apenas o que acontece é possível", o ponto de vista moral abre uma brecha para a possibilidade de que o mundo *como ele é* esteja aquém do mundo como ele *pode e deve ser*. A abordagem ética parte da crença na existência de uma fissura — alguns diriam abismo — separando a realidade humana do potencial humano.

Dentro dessa perspectiva, a importância do conhecimento científico dos fatos e de suas inter-relações causais não deve ser subestimada. Parafraseando a fórmula kantiana, pode-se afirmar que "a ética desligada da ciência é vazia; a ciência desligada da ética é cega". A abordagem ética conseqüente requer, an-

Material com direitos autorais

tes de mais nada, uma apreciação objetiva da realidade *como ela é*, por mais que isso fira nossas preferências subjetivas ou opiniões políticas.

Além disso, há o problema da exeqüibilidade. Muitas vezes sabemos onde estamos (*a*) e também para onde desejamos ir (*c*). Mas mesmo supondo que (*a*) e (*c*) sejam isoladamente factíveis, nada garante de antemão que exista uma trajetória (*b*) exeqüível ligando (*a*) e (*c*). A utopia pode estar não na crença em (*c*), mas na suposição de que (*b*) existe. A arte da travessia requer uma delimitação realista do domínio do exeqüível.

A ciência positiva é, portanto, um insumo valioso para a reflexão ética. Mas seria um grave erro acreditar que ela pode responder sozinha pelo produto final. Uma das conquistas mais importantes da filosofia moderna é a tese de que nenhuma quantidade de conhecimento sobre o mundo *como ele é* pode nos permitir, por si só, dar o passo seguinte e fazer afirmações sobre o mundo como ele *deve ser*.[1]

Ao passarmos do que é dado para o que está errado, ou do que existe para o que é desejável, estamos também introduzindo um juízo de valor — uma consideração de natureza ética — em nosso raciocínio. E por mais que avance o conhecimento objetivo — por mais que se aprenda sobre os fenômenos, leis e regularidades do universo — a ciência positiva nunca poderá dar esse passo por nós. Qualquer ato de escolha, por mais simples que seja, ultrapassa a esfera de competência do pensamento científico.

Acreditar que os problemas sociais básicos do homem sejam passíveis de solução através dos métodos usados pela ciência e tecnologia modernas para manipular objetos naturais é incorrer na falácia do cientificismo. Como observou com propriedade o economista norte-americano Frank Knight, um dos pais da escola de Chicago,

> os problemas básicos [da sociedade moderna] são problemas de valor, em relação aos quais as ciências naturais têm pouca relevância; para começar, o conhecimento científico

Material com direitos autorais

> confere poder, mas tem pouco a dizer sobre os fins para os quais esse poder poderá ser utilizado.[2]

Na mesma direção já apontava a conclusão do filósofo austríaco Wittgenstein: "mesmo que todas as questões científicas possíveis sejam respondidas, os problemas da vida ainda não terão sido sequer tocados".[3]

Falar em ética é falar em escolha individual. E falar em escolha humana é falar na nossa inescapável falibilidade no pensar e agir. Ética, liberdade de escolha e falibilidade são conceitos ligados entre si de modo inextrincável. Negar qualquer um deles é privar os dois outros de chão. Um breve experimento mental ajuda a entender por quê.

O biólogo inglês Thomas Huxley propõe uma barganha faustiana visando à conquista da infalibilidade cognitiva e moral. Com perceptível convicção, ele fecha um negócio no mínimo duvidoso:

> Eu declaro que se algum grande Poder concordasse em me fazer sempre pensar o que é verdadeiro e fazer o que é moralmente certo, sob a condição de ser reduzido a alguma espécie de relógio que recebe corda todas as manhãs ao sair da cama, eu aceitaria a proposta sem pestanejar. A única liberdade que me importa é a liberdade de fazer o que é certo; a liberdade de fazer o que é errado eu estou pronto a dispensar, nos termos mais baratos, para qualquer um que a levasse de mim.[4]

Entre a liberdade falível e o automatismo infalível, Huxley opta pelo segundo. Mas tanto a escolha em si quanto o argumento que a justifica são altamente questionáveis.

A justificação oferecida incorre em peculiar contradição semântica. O conceito de liberdade pressupõe a existência de alternativas. Se as alternativas são a princípio duas, acertar ou errar, e eu descarto de antemão a possibilidade de ocorrência da segunda, então não há mais alternativa e logo não há mais por

Material com direitos autorais

que falar em escolha livre. A questão é que não é possível afirmar a liberdade de apenas e tão-somente acertar. A liberdade monopolizada pelo acerto perdeu o seu atributo definidor, que é a possibilidade genuína de errar.

A opção de Huxley, por sua vez, choca-se frontalmente com qualquer perspectiva ética dos assuntos humanos. Sacrificar, como ele faz, a escolha individual no altar da perfeição infalível é escolher um mundo onde a experiência moral perdeu o sentido. Significa entregar-se — e com estranha tranqüilidade e confiança — ao niilismo de um mundo habitado por máquinas sujeitas a um "grande Poder". Errar e descobrir errando são privilégios que a maioria dos homens prefere preservar. E se Huxley (o falível) errou na opção que fez? Haverá volta atrás da condição de autômato do bem?

Considere-se, por exemplo, como contraponto da posição de Huxley, a opção adotada pelo filósofo iluminista e dramaturgo alemão, Gotthold Lessing, diante de uma proposta análoga:

> Se Deus segurasse em Sua mão direita toda verdade, e em Sua mão esquerda a perene busca pela verdade, embora com a condição de que eu deva para sempre errar, e me dissesse "Escolha", humildemente eu escolheria a mão esquerda e diria: "Dai-me, Senhor! A verdade pura é para Vós somente!".[5]

Entre a verdade final e a busca da verdade, Lessing opta pela segunda. E justifica a escolha sugerindo que o saber perfeito e acabado — a posse da "verdade pura", seja lá o que possa ser isso — não é compatível com a condição humana. O homem é um ser falível, condenado ao erro. Mas é também um ser que busca e que não abre mão de buscar. Um ser que transforma sua imperfeição e fraqueza em algo valioso.

Nessa perspectiva, o valor supremo é a autonomia. Autonomia que se expressa em atividades de busca perene como a ciência, a arte e a reflexão moral. A mão direita representa o término da jornada: o fim do erro, é certo, mas também da busca e da

Material com direitos autorais

liberdade de escolha. Ao optar pela mão esquerda, Lessing diz sim à condição humana e prenuncia a fórmula nietzschiana: "Nós não nos deixaríamos queimar por nossas opiniões: não estamos tão seguros delas. Mas, talvez, por podermos ter nossas opiniões e podermos mudá-las".[6]

No campo da economia normativa e da filosofia política, existem diversas estratégias alternativas de argumentação visando justificar racionalmente as noções de que uma dada sociedade: 1) não vive à altura de sua plena ou melhor capacidade ("hiato"); e 2) é capaz de atingir por si mesma, mediante procedimentos logicamente consistentes e exeqüíveis, uma situação mais próxima do desejável ("receita").

Alguns autores, como por exemplo os fisiocratas franceses e os neoliberais austríacos, atribuem basicamente a existência do hiato à disseminação e persistência de "erros intelectuais" que podem ser corrigidos mediante o debate e a persuasão.[7]

Outra vertente, diferente da primeira, acentua as "falhas sistêmicas" na base da organização econômica da sociedade e identifica receitas mais ou menos radicais para eliminá-las. Os marxistas, por exemplo, acreditavam que somente a abolição da propriedade privada dos meios de produção permitiria criar uma sociedade sem exploração.[8] Os keynesianos, por sua vez, apontam para outro tipo de "falha sistêmica" na base da economia capitalista e propõem o uso da política fiscal e monetária para sustentar a demanda agregada e garantir o pleno emprego.[9]

Uma terceira estratégia, desenvolvida pelos adeptos da teoria da "escolha pública", busca explicar o hiato como resultado do "conflito de interesses" no processo decisório democrático ou, mais especificamente, do predomínio de interesses particulares na definição de políticas públicas.[10]

Mas embora todas essas estratégias adotem implicitamente a perspectiva ética, ou seja, a suposição de um intervalo perfeitamente remediável entre *o que é* e o que *deve ser*, nenhuma de-

Material com direitos autorais

las atribui a fatores de ordem moral uma relevância maior no diagnóstico do hiato ou na receita adequada para sua redução.

No caso dos "erros intelectuais", é certo, encontramos processos mentais em cena, mas são claramente desvios de ordem cognitiva — em vez de fatores éticos — que funcionam como variável explicativa do hiato. Os descaminhos da sociedade moderna são atribuídos ao predomínio de "superstições", "idéias falsas", "preconceitos", em suma, um punhado de crenças errôneas que foram promulgadas por intelectuais equivocados e que teriam passado a exercer uma tirania secreta sobre o pensamento dos líderes de opinião e homens práticos.

Da mesma forma, na tese das "falhas sistêmicas" e do "conflito de interesses" o objeto da crítica jamais tem a ver com a ética e a conduta individual. O alvo é o sistema como um todo ou certas instituições impessoais. Em ambos os casos, o pressuposto comportamental adotado é o de que os indivíduos sempre reagem às restrições e oportunidades com que se deparam de modo racional, auto-interessado, previsível e imutável.

A primeira questão que surge aqui é: até que ponto justifica-se (ou não) tal exclusão da ética na análise do hiato e na prescrição da receita adequada? Claramente, trata-se de uma pergunta vasta e que está longe de admitir uma resposta unívoca e definitiva, cabendo apenas, no caso, pesar os prós e contras de cada opção.

Sem a pretensão de abordar exaustivamente o tema, vale observar que permanece grande a incerteza entre os pesquisadores sobre como exatamente se poderia incorporar, de forma rigorosa, variáveis éticas na análise e modelagem econômica. Por outro lado, contudo, a julgar pela literatura mais recente sobre o assunto, verifica-se que existe hoje um questionamento crescente da separação que se instaurou, principalmente nas últimas décadas, entre ética e teoria econômica.[11]

O foco da crítica é a tendência a se abstrair e ignorar por completo as variações comportamentais do homem, graças à confortável e simplificadora hipótese segundo a qual "cada indivíduo é eternamente um maximizador de utilidade, no seu lar,

Material com direitos autorais

no seu escritório (público ou privado), na sua igreja, no seu trabalho científico, em suma, seja lá onde for".[12]

Obviamente, é bem mais fácil criticar e demolir aquilo que nos parece inadequado do que desenvolver abordagens alternativas e construtivas. Afinal, se é verdade que a variabilidade do comportamento humano na vida prática em diferentes sociedades (ou numa sociedade ao longo do tempo) é um fato *prima facie* inelutável, como introduzir a ética na análise econômica? Resgatar e examinar criticamente as tentativas de responder a essa questão estão entre os principais objetivos deste livro.

Conforme veremos a seguir, a história das idéias revela a existência de pelo menos três importantes correntes de pensamento filosófico e econômico nas quais a explicação do hiato — da distância entre o que somos e o que aspiramos a ser — é atribuída a fatores predominantemente morais e ligados à conduta individual.

A primeira delas, examinada (e rejeitada) no capítulo 1, é a tese do "neolítico moral" — a noção de que os problemas da humanidade têm origem na existência de uma grande disparidade entre, de um lado, o progresso científico, tecnológico e econômico, e, de outro, a nossa falta de desenvolvimento ético.

A segunda, discutida no capítulo 2, enfatiza a importância da moralidade cívica como fator de sobrevivência comunitária e do grau de coesão social. O capítulo 3 dá seqüência a esse argumento, mas abordando agora os limites da autoridade política e da moralidade cívica enquanto princípios de organização da vida comunitária e econômica em sociedades complexas.

Finalmente, nos capítulos 4 e 5 discute-se a terceira corrente de explicação ética do hiato — a que busca mostrar o papel da moral no funcionamento normal do sistema econômico e como variável explicativa do desempenho das economias nacionais.

Enquanto a tese do neolítico moral, apresentada e questionada no capítulo 1, é essencialmente negativa e enfatiza a ética que *falta*, o argumento dos capítulos 2 a 5 — a ética como fator de coesão social e como fator de produção — busca trazer à luz e analisar a ética que *conta* e *faz diferença*.

Material com direitos autorais





ainda na era neolítica, quer dizer, não somos completamente rudes e, no entanto, ainda não deixamos para trás o estágio da maior rusticidade de modo a justificar qualquer celebração".[1]

Mais recentemente, como será visto abaixo, a tese do neolítico moral ganhou grande aceitação no âmbito dos debates sobre o problema ambiental e a ameaça de catástrofe ecológica. Vale observar, contudo, que esse tipo de diagnóstico do hiato — baseado no argumento de que a humanidade pode ficar seriamente para trás em relação a suas próprias conquistas em outras esferas de atividade — antecede em muito os descaminhos (e surtos de alarmismo) característicos do nosso século. O fato é que desde o próprio surgimento da filosofia moral, no Iluminismo grego do século V a.C., a noção de que a ética não acompanha o avanço científico, tecnológico e material do homem tem sido uma nota constante.

O início da reflexão crítica sobre os princípios da conduta humana marcou também o início de expectativas mais elevadas sobre as capacidades e o potencial humano. Ao apresentar sua defesa perante o tribunal ateniense, Sócrates questiona a aceitação passiva dos costumes, crenças e tradições socialmente estabelecidos, afirmando que "a vida irrefletida não vale a pena ser vivida". A missão da filosofia moral socrática, conforme o relato de Platão na *Apologia*, é servir como uma espécie de "mosca irritante" que mantém os cidadãos sob constante e cerrada inquirição e impede o "cavalo lasso" do Estado de dormitar ao longo do caminho. Sócrates reprova duramente o modo de vida de seus concidadãos e exorta-os a viver à altura de suas possibilidades:

> Enquanto possuir vida e força, jamais cessarei de praticar e ensinar filosofia, aconselhando a cada um que encontrar e convencendo-o, a meu modo, dizendo: Você, meu amigo, um cidadão da grande, poderosa e sábia cidade de Atenas, você não está envergonhado de se dedicar tanto à busca do máximo de dinheiro, honra e reputação, e de cuidar tão pouco da sabedoria, da verdade e do maior aperfeiçoamento da alma, a qual você nunca considera nem presta qualquer aten-

Material com direitos autorais

ção [...] Pois eu não faço outra coisa exceto ir por aí, persuadindo a vocês todos, jovens e velhos, a não pensar em si próprios e em suas propriedades, mas primeiro e principalmente cuidar do máximo aprimoramento de suas almas. Eu lhes digo que a virtude não é dada pelo dinheiro, mas que da virtude vem o dinheiro e todos os outros bens do homem, tanto públicos quanto privados. [*Apologia*, 29-30]

Nas mãos de Platão, o projeto socrático sofre mudanças importantes. Na *República* e nas *Leis*, permanece o objetivo maior de reformar a conduta humana e construir instituições ideais para a vida coletiva. No mundo da caverna, "como na maior parte dos Estados existentes", a realidade não passa de um sonho turvo, "no qual os homens vivem brigando uns com os outros por causa de sombras e discutindo com ardor pelo poder, como se ele fosse um grande prêmio" (*República*, 520).

Mas Platão já não se dirige, como fazia seu mestre, a qualquer um que quisesse ouvi-lo, buscando ajudá-lo a descobrir por si mesmo que os prazeres mundanos são ilusórios e que a única coisa de fato valiosa neste mundo é o aperfeiçoamento moral e intelectual. O que vai mudar substancialmente no platonismo é o método ou a receita que nos conduziria da caverna para a clara luz do sol.

Platão, ao contrário de Sócrates, já desconfia da capacidade da maioria dos cidadãos para a "vida filosófica" — a busca desinteressada da sabedoria, do belo e da virtude. "A multidão nunca poderá ser filosófica [...] ela tende fortemente a desaprovar a todos os que almejam a sabedoria, e assim agem também aqueles indivíduos que se associam à multidão e se desdobram no esforço de agradá-la" (*República*, 494). A solução encontrada por Platão é proteger e treinar os raros "temperamentos filosóficos" e entregar a eles o poder político. Os "reis-filósofos" seriam homens capazes de distinguir o certo do errado em questões morais e de "moldar o padrão da vida pública e privada de acordo com a sua visão do ideal" (*República*, 500).

Nas *Leis* — um trabalho de filosofia política aplicada escri-

Material com direitos autorais

to por Platão no final de sua vida — o caráter despótico do projeto platônico aparece sem disfarces e retoques. A minoria pensante legisla, o homem comum acata. O rebanho é submetido a um processo de condicionamento e manipulação ideológica visando mantê-lo em condição de "saúde moral" tolerável.

> O principal é que ninguém, homem ou mulher, jamais fique sem um funcionário oficial que o supervisione, e que ninguém adquira o hábito mental de dar qualquer passo, seja a sério ou jocosamente, por iniciativa própria [...] em suma, trata-se de treinar a mente para que ela nem mesmo conceba a possibilidade de agir individualmente ou saiba como fazê-lo. [*Leis*, 942]

De fato, como observa Cornford, fica difícil imaginar como a "mosca irritante" de Sócrates poderia sobreviver num ambiente desses.[2] Para a esmagadora maioria dos homens, a vida irrefletida e comandada de cima não é mais problema. É a solução.

É também nas *Leis* de Platão que começa a se esboçar, talvez pela primeira vez na história das idéias, a noção de que o progresso econômico e tecnológico da sociedade é a *causa* do retrocesso moral.[3] Pois uma coisa é afirmar que o desenvolvimento da habilidade humana em manipular objetos naturais não foi acompanhado por um avanço compatível na capacidade de escolher os fins a que tal poder deve servir. A tese do neolítico moral baseia-se aqui num argumento de desenvolvimento desigual.

Outra coisa, no entanto, é dizer que o próprio progresso material da sociedade provoca o declínio moral ou a erosão de padrões de conduta eticamente desejáveis. Nesse segundo caso, o neolítico moral aparece como uma tese de cunho primitivista, baseada num argumento acerca do efeito corruptor da civilização.

A idéia de que o progresso tecnológico e econômico promove, de alguma forma, o retrocesso moral encontrou em Lucrécio — o grande expoente e sistematizador latino da filosofia epicurista — um de seus mais sofisticados defensores em todos

Material com direitos autorais

os tempos. No Livro 5 de *De rerum natura*, Lucrécio desenvolve um argumento engenhoso para mostrar como o custo do processo civilizatório foi o sacrifício de valores importantes e a corrupção dos sentimentos morais.

O homem primitivo, é certo, vivia pouco e precariamente, acossado por fome, frio, doença, epidemias, medo e violência de animais ferozes ou outros homens. Ao contrário do que mais tarde faria Rousseau, Lucrécio não embarca na idealização ingênua do "estado de natureza" ou na fantasia sentimental do "bom selvagem". Ele reconhece os enormes benefícios trazidos pelo progresso das técnicas produtivas na agricultura e mineração, pelo avanço da ciência e da medicina e pelo aperfeiçoamento gradual de instituições sociais como a linguagem, a propriedade privada, a moeda e as leis positivas do Estado que protegem cada um da violência dos demais.

Desejar voltar atrás, sustentou Lucrécio, seria absurdo; mas o preço de tudo isso não podia ser omitido. Se entre os primitivos "era a fome que trazia a morte, agora, ao contrário, é a abundância que nos destrói. Naqueles dias, os homens freqüentemente tomavam veneno por ignorância. Agora, melhor instruídos, eles se envenenam uns aos outros".[4]

Este é o quadro sombrio descrito por Lucrécio. A pergunta que se coloca é: de que maneira exatamente o processo civilizatório teria trazido consigo as sementes da corrupção? E até que ponto o preço pago — o sacrifício de valores morais — seria remediável?

A raiz do problema, na visão epicurista, é que o crescimento da riqueza, a organização da vida política no Estado e o uso do dinheiro transformaram o caráter dos homens, isto é, deixaram-nos com a mosca azul de uma ambição sem limites. A necessidade humana, é verdade, foi a mãe de invenções notáveis. Mas estas, por sua vez, criaram nos homens necessidades cada vez maiores e ansiedades imaginárias. O poder conquistado abriu possibilidades ilimitadas de satisfação de vontades, mas provocou um aumento ainda maior dos apetites por bens externos e prestígio.

Material com direitos autorais

Os homens civilizados, em suma, são vítimas da sua insaciabilidade e da incontinência dos seus desejos: "batalham na rota estreita da ambição, transpirando sangue e exaurindo-se em vão, já que para eles as coisas têm sabor apenas na boca de outros homens, e eles perseguem seus fins somente por conta daquilo que ouviram os outros dizer, em vez de fazê-lo por conta dos seus próprios sentimentos".[5] A ignorância e escassez dão lugar à vaidade, inveja e ganância. Assim motivados, os homens se entregam ao vício do envenenamento mútuo e, no limite, à guerra.

A posição extrema adotada por Lucrécio, no tocante aos efeitos do progresso material sobre a psicologia moral, não o levou a descrer da possibilidade de pelo menos mitigar o problema. O fato de que, no curso da evolução histórica, tais efeitos tenham se revelado nocivos de forma alguma significava que precisasse necessariamente ser assim.

Apesar de materialistas, os epicuristas se contrapunham ao fatalismo dos estóicos e afirmavam a autonomia moral do homem. Rejeitavam, também, o projeto platônico de engenharia política e remodelagem constitucional. A regeneração coletiva por meio da ação política estava descartada, mas ainda assim os homens, ou pelo menos alguns deles, poderiam viver melhor do que o faziam.

Para Lucrécio, a missão da filosofia moral era dirigir-se aos indivíduos como eles eram, com suas crenças, medos, ambições e frustrações, e persuadi-los a refletir e reconsiderar seu modo de vida. O que é desejado e temido não pode se confundir com o genuinamente desejável e temível. A mensagem básica é que os homens não deveriam aceitar, como faziam, o domínio surdo das paixões que governam sua conduta mas que se baseiam numa estimativa ilusória dos prazeres associados à aquisição de bens externos, prestígio e poder.

Acima de tudo, tratava-se de colocar limites aos nossos desejos e temores, e refrear a ambição natural de sobrepujar os demais para conquistar sua estima. Se os homens se libertassem de falsos valores, aceitassem seus limites e se dispusessem a inquirir sobre a natureza dos bens realmente essenciais para sua feli-

Material com direitos autorais





se pergunta é, sendo os homens o que são, como funciona a lógica da situação política e da sustentação do poder.

Seria enganoso sugerir que o relativismo moral de Hobbes e Maquiavel — "seja qual for o objeto do desejo de um homem ele o chama de Bem, e tudo o que odeia, Mal"[10] — é a postura representativa do pensamento filosófico moderno, mesmo nos séculos XVI e XVII. O fato é que nem todos os pensadores importantes do período adotaram uma posição tão estritamente asséptica quanto eles no tocante a julgamentos morais da conduta humana. Em autores como Montaigne, Francis Bacon, Malebranche, Spinoza e Locke, por exemplo, a veia normativa continuou visivelmente pulsando, ainda que nenhum deles alimentasse sonhos extravagantes sobre as possibilidades de progresso moral do homem no futuro.

O que se constata, entretanto, é que com o advento do Iluminismo europeu e, mais particularmente, da metade do século XVIII em diante há uma mudança significativa neste quadro. A percepção do hiato entre *o que é* e o que *deve ser* ressurge com um vigor inusitado. Ao mesmo tempo, a denúncia eloqüente do retardamento ético da humanidade — a tese do neolítico moral — torna-se um verdadeiro lugar-comum.

Em alguns casos, a força do descontentamento com a sociedade existente e com o padrão moral dos homens adquire tamanha intensidade que termina prejudicando seriamente o sentido de realidade do autor. Se Hobbes e Maquiavel fizeram do objeto de reprovação dos moralistas antigos uma simples premissa comportamental da análise, já os iluministas mais exaltados e os adeptos do movimento romântico irão retomar com ardor o *animus* acusatório e questionar a universalidade da premissa.

Inicialmente, é preciso traçar uma clara linha demarcatória separando duas posições distintas. De um lado, está a postura mais radical adotada por iluministas exaltados como Rousseau, Condorcet e Godwin. De outro, a posição mais sóbria e moderada (discutida no capítulo 3) de iluministas céticos como Hume, Adam Smith e Diderot. Foi apenas entre os representantes do primeiro grupo que ganhou força e prosperou a crença na possibili-

Material com direitos autorais

dade de uma grande regeneração ética da humanidade. Rousseau, em particular, elevou a temperatura do termômetro do entusiasmo moral a um nível raras vezes atingido na história das idéias.

Mais do que qualquer outro, Rousseau defendeu de maneira intransigente a idéia de que o avanço da civilização *provocou* o retrocesso moral do homem. Ao longo de toda a sua conturbada trajetória intelectual, ele insistiu na tecla de que, quanto mais progrediam e se sofisticavam a ciência, a tecnologia e a vida econômica, mais elas levavam a sociedade para longe da sua inocência e simplicidade natural, ou seja, rumo à depravação e corrupção moral. Sob o olhar lacrimoso de Rousseau, o passado brilha e o presente é negro. Tudo ao redor é podre, dissimulado e desprezível — mas o ideal resplandece.

Para Rousseau, a descoberta da agricultura e da metalurgia, aliada à crescente divisão do trabalho, resultou no surgimento da propriedade privada e no aumento da desigualdade entre os homens. Como ele afirma: "Foram o ferro e o trigo que primeiro civilizaram os homens e arruinaram a raça humana".[11]

Se o homem natural — o "selvagem" — precisa apenas do mínimo necessário para viver em paz e feliz, como "amigo de todos os seus semelhantes", o homem civilizado padece de uma psicologia moral deformada: está sempre insatisfeito, negociando, fingindo, calculando, tramando "cortar cada pescoço até se tornar o senhor do universo" para engrandecer-se aos olhos dos demais. Ecoando o verso lucreciano, Rousseau afirma: "O selvagem vive dentro de si próprio; o homem social vive sempre fora de si próprio: ele sabe como viver somente na opinião dos outros e é, por assim dizer, apenas do julgamento deles que ele deriva o sentimento da sua própria existência".[12]

Com a mesma intensidade com que denigre a situação existente, Rousseau vai enaltecer o futuro sonhado e afirmar o potencial de mudança. Parte da receita é o estabelecimento de um novo (e genuíno) "contrato social" que, por meio de um drástico rearranjo jurídico e institucional, transforme a ordem opressiva e injusta da sociedade *como ela é* na ordem democrática e igualitária da sociedade como ela *deve ser*.

Material com direitos autorais

Mas o principal ingrediente da mudança viria não de fora, mas de dentro do próprio homem. É a crença na "perfectibilidade humana" que vai alimentar a visão rousseauniana da possibilidade de uma completa regeneração da ordem política e social, isto é, da criação de uma sociedade justa na qual o homem — remodelado e apaziguado — deixou de ser o egoísta vaidoso e insaciável para se tornar o cidadão virtuoso e dedicado de uma democracia igualitária.

O ser humano, na concepção de Rousseau, é dotado de uma característica singular que o distingue dos outros animais: sua capacidade "quase ilimitada" de aperfeiçoamento moral e intelectual.[13] No passado, a má utilização dessa mesma capacidade havia tornado o homem pior, ao invés de melhor — daí a "imensa distância" entre o selvagem e o civilizado. Nada impedia, contudo, que a grande plasticidade da natureza humana fosse utilizada para o bem.

As paixões dos homens poderiam ser remodeladas e os sentimentos morais cultivados. A autonomia individual e o progresso moral poderiam ser artificialmente fomentados. A tarefa básica era dar conseqüência prática ao princípio da "perfectibilidade humana". Para tanto, tratava-se de realizar uma profunda reforma pedagógica e educacional, nos moldes detalhados por Rousseau no *Émile*. Se o homem era por natureza livre e bom, a salvação era um ato de vontade. Não deixa de ser sintomático que o próprio Rousseau tenha abandonado seus cinco filhos recém-nascidos, sem nome ou indicação de paternidade, na porta de orfanatos parisienses.[14]

O entusiasmo moral rousseauniano assinala o início de uma nova etapa na sensibilidade e pensamento europeus. Ecos e reverberações desse movimento, com ou sem inspiração direta do seu mentor, logo se fizeram sentir. No plano político, a Revolução Francesa de 1789 certamente contribuiu para inflamar as esperanças de uma súbita e iminente regeneração moral. Robespierre — o "incorruptível" líder jacobino que reivindicou para si a condição de encarnação da *volonté générale* rousseauniana durante o "Grande Terror" — prometia nada menos que "fundar

Material com direitos autorais

sobre a Terra o império da sabedoria, da justiça e da virtude" (discurso de 7 de junho de 1794).

Obviamente, é preciso cautela em distinguir entre o culto de Rousseau e a influência de seu pensamento. "O *Contrato social*", alerta Bertrand Russell, "tornou-se a bíblia da maioria dos líderes da Revolução Francesa, mas sem dúvida, como é o destino de todas as bíblias, ele não foi cuidadosamente lido e foi menos ainda entendido por muitos dos seus discípulos."[15]

No plano filosófico, o efeito mais importante — e de certa maneira surpreendente — do protesto moral de Rousseau foi a acolhida altamente favorável e calorosa que lhe deu Kant. A descoberta de Rousseau levou o jovem Kant ao deslumbramento. Ele o equipara à figura de Newton, a estrela máxima no firmamento iluminista, e afirma que, assim como este foi o primeiro a revelar a ordem natural subjacente à desordem aparente do cosmo físico, também Rousseau "foi o primeiro a descobrir, sob as formas variadas que a natureza humana assume, a essência profundamente oculta do homem".[16]

É interessante apreciar melhor as razões do fascínio de Kant. Como sugere Cassirer, examinando em detalhe a influência de Rousseau na formação da ética kantiana, o principal débito de Kant com relação a ele não foi qualquer teoria específica, mas a própria orientação do seu pensamento:

> O que Kant prezava em Rousseau era o fato de que ele havia distinguido mais claramente que os demais entre a máscara que o homem veste e o seu verdadeiro rosto. Também para Kant, existem inumeráveis bens aparentes na civilização que não acrescentam nada ao valor moral do homem e, com efeito, até mesmo obscurecem-no e tornam-no problemático [...] O que é de fato permanente na natureza humana não é qualquer condição *na qual* ela já existiu e *da qual* decaiu, mas, ao invés, é a meta *para a qual* e rumo à qual ela se move. Kant procura a permanência não no que o homem é, mas no que ele *deveria ser*.[17]

Material com direitos autorais

É no ensaio "Idéia para uma história universal com propósito cosmopolita" que Kant vai se posicionar, de forma clara e direta, com relação à tese do neolítico moral na versão rousseauniana. A constatação da ausência de leis regulando as relações entre Estados soberanos e, como decorrência disso, do estado de "beligerância perpétua" no cenário internacional leva Kant a fazer uma colocação mais abrangente, contrapondo, de um lado, o avanço externo (aparente/material) da humanidade ao longo do processo civilizatório e, de outro, sua evolução interna (genuína/moral):

> Enquanto ela está apenas um pouco além do marco que assinala o meio do caminho do seu desenvolvimento, a natureza humana tem que suportar os piores males sob o disfarce da prosperidade externa, antes que esse passo final (a união dos Estados) seja dado. A preferência de Rousseau pela condição do selvagem não parece tão profundamente errônea, se apenas deixarmos de levar em conta este último estágio que a nossa espécie ainda precisa alcançar. Nós somos cultivados até um grau elevado pela arte e ciência. Somos civilizados no limite do excesso em todos os tipos de cortesias sociais e refinamentos. Mas estamos ainda muito distantes do ponto em que poderíamos nos considerar moralmente maduros. Pois, ainda que a idéia de moralidade esteja de fato presente na cultura, uma aplicação dela que somente se estende às aparências externas da moral [...] significa apenas civilização. Mas, enquanto os Estados aplicarem todos os seus recursos em estratagemas vãos e violentos de expansão, obstruindo assim os esforços lentos e trabalhosos dos cidadãos para cultivar suas mentes, e até mesmo privando-os de qualquer apoio nesses esforços, nenhum progresso nessa direção pode ser esperado. Isso porque um prolongado processo interno de trabalho cuidadoso, por parte de cada nação, é necessário para a educação de seus cidadãos.[18]

Material com direitos autorais





ritual voluntário numa cabana às margens da lagoa Walden, em Massachusetts. De lá, questionou com notável requinte literário o fascínio dos homens com a tecnologia moderna. Menos sombrio e mais bem-humorado que a maioria de seus colegas românticos, concluiu:

> Nossas invenções costumam se tornar bonitos brinquedos que distraem nossa atenção das coisas sérias. Elas são tão-somente meios aperfeiçoados para um fim não aperfeiçoado, um fim que já era fácil demais atingir, como estradas de ferro levando de Boston a Nova York. Nós estamos com enorme pressa para construir um telégrafo magnético do Maine para o Texas; mas pode ser que o Maine e o Texas nada tenham de importante a comunicar [...] É como se o maior objetivo fosse falar depressa e não falar sensatamente.[22]

A visão do neolítico moral de forma alguma se restringiu, no entanto, às hostes românticas. É significativo que críticos ferrenhos do romantismo literário e filosófico tenham sustentado noções análogas.

Por exemplo, Baudelaire: "A verdadeira civilização [...] não está no gás, no vapor ou nas plataformas giratórias: está na diminuição dos vestígios do pecado original".[23] Ou, ainda, Nietzsche: "A nossa época pode falar incessantemente de economia, mas é de fato uma dilapidadora: ela dilapida a coisa mais preciosa que existe, o espírito".[24]

O que é bem menos conhecido, talvez, é o fato de que a tese do neolítico moral tenha acabado penetrando e prosperando até mesmo na economia clássica inglesa — a "ciência lúgubre" (Carlyle) contra a qual se ergueu a verve colérica dos românticos.

A figura central nesse movimento foi sem dúvida John Stuart Mill. A ambição de Mill no campo da economia foi promover uma grande síntese entre a teoria econômica ricardiana e a ética utilitarista de Bentham. O objetivo do projeto era tornar

Material com direitos autorais

a economia política uma disciplina aplicada, capaz de sair do domínio das abstrações puramente hipotéticas e estéreis para tornar-se uma força ativa no debate público e um instrumento de reforma das instituições existentes. Em suma — e como ele mesmo anuncia no prefácio dos seus *Princípios de economia política* — Mill pretendia que seu trabalho como economista representasse algo semelhante ao que *A riqueza das nações* havia sido para a geração iluminista. E o que é mais surpreendente, considerando a ousadia da tarefa a que Mill se propôs, é que ele tenha em larga medida conseguido efetuá-la. Prova incidental disso é o próprio ciúme mal disfarçado com que Marx ironiza — e implicitamente reconhece — o sucesso de Mill em tornar-se "o Adam Smith de sua época".[25]

Em seu esforço de síntese e revitalização da economia clássica, Mill submeteu tanto o legado ricardiano quanto o utilitarismo de Bentham a uma profunda e sistemática revisão crítica. O ponto central da crítica milliana foi a inadequação dos conceitos de ação e natureza humanas adotados por seus antecessores.

Referindo-se a Bentham (mas o mesmo valeria também para Ricardo), Mill afirmou: "O homem, aquele ser mais complexo, é muito simples aos seus olhos".[26] Simplificações drásticas da conduta humana, como o hedonismo psicológico de Bentham ou o "homem econômico" ricardiano, podiam ter alguma validade (limitada) enquanto hipóteses comportamentais em teorias sobre a realidade *como ela é*. Mas não mais que isso. O que de fato preocupava Mill era a universalização sub-reptícia e indevida dessas simplificações. Pois o efeito dessa extensão imprópria era empobrecer a reflexão ética e restringir seriamente qualquer horizonte mais amplo e generoso sobre o futuro da humanidade — sobre a realidade como ela *deve ser*.

Mill rejeitou a noção de uma natureza humana fixa e imutável dominada exclusivamente por desejos egoístas. Em oposição a Bentham e Ricardo, ele argumentou que a psicologia moral dos homens era dotada de uma "espantosa maleabilidade" e que o auto-interesse estreito nem sempre prevalecia, uma vez que,

Material com direitos autorais

para muitos homens, "motivos como a consciência ou a obrigação moral [...] haviam sido de fundamental importância".[27]

Na concepção de homem do utilitarismo ortodoxo, inexistia qualquer janela aberta para a possibilidade de se perseguir um ideal como um fim em si mesmo. Bentham, contestou Mill, perdeu de vista o elemento moral na constituição humana. Ele

> nunca reconheceu o homem como um ser capaz de buscar a perfeição espiritual como um fim; capaz de desejar, como finalidade em si, a conformidade do seu próprio caráter ao seu padrão de excelência, sem esperança de benefício ou medo de dano provindo de qualquer outra fonte que não a sua própria consciência interior.[28]

O fulcro da posição milliana foi trazer o princípio da "perfectibilidade humana" para o centro do palco. Cada indivíduo, acreditava Mill, é dotado de um impulso de auto-aperfeiçoamento, isto é, de um desejo de tornar-se melhor como pessoa humana e de uma capacidade crescente de pautar sua conduta à luz de suas próprias deliberações e consciência moral.

A expressão concreta desse impulso, segundo Mill, era o fato de que a natureza humana estava se aprimorando do ponto de vista moral, estético e intelectual ao longo do tempo. A "perfectibilidade humana" permitia compreender melhor o passado e abria uma nova perspectiva de reforma socioeconômica. Ela era vista, portanto, não só como uma realidade histórica, mas, principalmente, como uma bússola e promessa em relação ao futuro.

Foi com base na adoção desse princípio que Mill acabou por reformular profundamente o conceito de progresso da filosofia utilitária e da economia clássica, introduzindo expectativas muito mais altas e audaciosas quanto às possibilidades de transformação da sociedade existente.

Por um lado, Mill concluiu que todos os sistemas de organização da vida social são transitórios. Não existe um conjunto de instituições válido para qualquer tempo e lugar. Era um erro

Material com direitos autorais

tentar implantar o código penal inglês na Índia ou imaginar que a economia de livre mercado poderia por si mesma tirar a Rússia czarista do atraso. Mill observou:

> As mesmas instituições não se adéquam a duas nações em estágios distintos de civilização, assim como as mesmas lições não se adéquam a crianças de idades distintas [...] Todas as questões referentes a instituições políticas são relativas, não absolutas, e estágios diferentes do progresso humano não apenas irão possuir, mas devem possuir, instituições distintas.[29]

Ao mesmo tempo, tratava-se de estender a noção de progresso para o âmbito da mente humana. Mill reconhecia que a inclinação da maioria dos homens de sua época colocava-os na rota estreita do auto-interesse vulgar. Como afirmou: "Enquanto as mentes são toscas, elas requerem estímulos toscos, e deixem-nas terem-nos".[30] Mas o que Mill claramente antecipava era que as mentes não permaneceriam toscas indefinidamente ou por muito tempo. Mesmo vivendo no que acreditava ser um período ainda muito inicial do aperfeiçoamento humano — uma fase "transitória e desagradável do progresso industrial" na qual "tornar-se tão rico quanto possível era o objetivo universal da ambição" —, Mill insistia que as coisas poderiam, deveriam e já começavam a mudar.

A mente humana possuía uma "capacidade ilimitada de aprimoramento" e nem todos os homens percebiam o seu auto-interesse da mesma forma. Alguns deles, sustentava Mill, preferiam genuinamente "ser um Sócrates insatisfeito do que um porco satisfeito". Mas, se estes podiam, por que não a maioria?

> Não há nada na constituição da natureza humana que impeça que assim seja para toda a humanidade. Até lá, a raça humana nunca vai desfrutar de uma décima parte da felicidade da qual a nossa natureza é suscetível. Considero qualquer expectativa de aumento considerável da felicidade humana, através de meras mudanças nas circunstâncias externas, de-

Material com direitos autorais

sacompanhadas de mudanças nos estados dos desejos, como desprovida de esperança.[31]

Ao contrário dos adeptos da versão extrema do neolítico moral, Mill não precisou idealizar o passado ou culpar o avanço material da civilização para ressaltar o atraso ético do homem em relação ao progresso em outras áreas de atividade. O grau do descontentamento de Mill com a sociedade existente transparece de forma clara na discussão sobre o "estado estacionário" que conclui o Livro 4 dos seus *Princípios*. Se para os economistas clássicos o fim do crescimento e a estagnação econômica eram nuvens negras pairando no horizonte como terrível ameaça, para Mill eles eram bem-vindos:

> A melhor condição para a natureza humana é aquela em que, ao passo que ninguém é pobre, ninguém deseja tornar-se mais rico, nem possui qualquer razão para temer ser jogado para trás pelos esforços dos outros em se lançarem à frente [...] É apenas nos países atrasados do mundo que o aumento da produção é ainda um objetivo importante; nos mais avançados, o que é economicamente necessário é uma melhor distribuição.

Basicamente, Mill argumentava que a acumulação de capital a qualquer preço e o crescimento populacional haviam impedido a afirmação de outros valores essenciais como a autonomia na esfera do trabalho, o respeito pela natureza e o aperfeiçoamento moral e estético.

Mesmo o progresso tecnológico não tinha trazido os benefícios que se poderiam esperar dele:

> É duvidoso que as invenções mecânicas até agora tenham aliviado a labuta diária de algum ser humano [...] Elas aumentaram o conforto das classes médias, mas ainda não começaram a produzir as grandes mudanças no destino humano que são da sua natureza e estão no seu futuro realizar.[32]

Material com direitos autorais





meter pela coerção e, se necessário, destruir pelo desuso".[37] Como ele não se cansou de frisar:

> [Reside] no caráter da educação nacional existente em qualquer sociedade [...] a principal causa da sua permanência enquanto sociedade e a mais importante fonte do seu progresso: a primeira, na medida em que tal educação opera como um sistema de refreamento disciplinador e, a segunda, pelo grau em que mobiliza e revigora as faculdades ativas da mente.[38]

A alavanca educacional era, portanto, a variável-chave na receita milliana para reduzir o hiato. O fator primordial que transformou "a família européia de nações numa parte progressiva, ao invés de estacionária, da humanidade" não foi "qualquer excelência superior existente nelas, e que, se existe, existe como efeito, não como causa".[39]

O elemento decisivo, argumentou Mill, foi sua "notável diversidade de caráter e cultura": um traço comportamental *adquirido* e que se manifesta na disposição dos indivíduos de afirmar sua autonomia decisória na vida prática e intelectual: a disposição de não repetir o passado, não se acomodar ao existente mas, ao invés, questionar, experimentar e imaginar novos caminhos e possibilidades ainda não testadas.

Mill morreu em 1873. Nos quarenta anos seguintes, até a eclosão da Primeira Guerra Mundial, a tese do neolítico moral praticamente desaparece de cena. É o período em que o clima de opinião pendeu para o "farisaísmo filosófico" autocomplacente descrito acima por Jacks e que o historiador de idéias norte-americano Arthur Lovejoy caracterizou como "A Era do Bom Conceito do Homem sobre Si Próprio" (ou, usando o jargão psicanalítico, "A Era do Narcisismo").

Com a prolongada estabilidade política e econômica, o avanço da ciência e o advento da Segunda Revolução Industrial, fir-

Material com direitos autorais

ma-se também, nesse período, uma visão mais autoconfiante e positiva do presente. Se o hiato existe, ele seguramente não se deve ao retardamento moral da humanidade. Nessa fase, "a crença de que o homem é 'naturalmente bom' tornou-se uma premissa amplamente aceita tanto na política quanto na pedagogia; expressar uma 'opinião baixa' sobre a natureza humana passou a ser visto como odiosa blasfêmia".[40]

Obviamente, o interlúdio teve existência breve. Duas guerras mundiais e a extraordinária turbulência política e econômica do período entre-guerras trouxeram uma completa reversão de premissas e expectativas. Ressurge a imensidão do hiato em toda a sua esplendorosa plenitude e, com ela, a tese do neolítico moral como diagnóstico do mal. O depoimento de Lovejoy, numa palestra proferida em 1941, é digno de registro:

> O fato principal é evidente. Todos nós consideramos o espetáculo da conduta humana em nossa época assustador de ser contemplado; todos concordamos que o mundo está numa confusão horrenda, e que se trata de uma confusão criada pelo homem; e não há tema de discurso público que seja atualmente mais corriqueiro do que o trágico paradoxo do espantoso avanço do homem moderno em conhecimento e em poder sobre o meio ambiente físico, e seu completo fracasso até agora em transformar-se num ser apto a ser investido com tal conhecimento e poder.[41]

A observação de Lovejoy é corroborada pela evidência histórica. Em trabalhos publicados no período entre-guerras, filósofos como Bertrand Russell, Alfred Whitehead e o visconde Samuel, entre outros, desenvolveram argumentos mais ou menos radicais para sustentar a tese compartilhada do neolítico moral.[42] Outro exemplo interessante está no artigo "Possibilidades econômicas para os nossos netos", originalmente publicado por Keynes em 1930, ou seja, em plena Grande Depressão.

Seguindo de perto as pegadas de Mill, Keynes em primeiro lugar declara sua "profunda convicção de que o Problema Eco-

Material com direitos autorais

nômico, o problema da carência e da pobreza e o conflito econômico entre as classes e nações, é simplesmente o fruto de uma desordem assustadora, uma desordem transitória e desnecessária". Pois o fato, continua Keynes, "é que o mundo ocidental já detém os recursos e a técnica [...] capazes de reduzir o Problema Econômico, que hoje absorve nossas energias materiais e morais, a uma importância secundária".

Mas supondo que isso aconteça, ele pergunta, quais seriam as conseqüências? Como seria uma sociedade na qual o "problema econômico" estivesse de fato em plano secundário e não mais absorvesse o melhor de nossas capacidades? A resposta, como se pode facilmente notar, é puro Mill:

> Quando a acumulação de riqueza já não for mais de alta importância social, haverá grandes mudanças no código de ética. Estaremos em condições de nos desfazer de muitos falsos princípios morais que nos acorrentam por duzentos anos, e pelos quais temos exaltado alguns dos mais repugnantes atributos humanos como se fossem as maiores virtudes. Estaremos, então, em condições de ousar atribuir ao motivo monetário seu verdadeiro valor. O amor pelo dinheiro [...] será reconhecido pelo que é, uma morbidez bastante repulsiva, uma dessas propensões semicriminosas e semipatológicas que se conduz com um arrepio para os especialistas em doenças mentais.[43]

Keynes, é verdade, jamais atribuiu a fatores éticos a responsabilidade pela Grande Depressão. A causa principal do hiato seria, no caso, o que ele chamou de "desorganização" (é apenas na *Teoria geral* de 1936 que surge a teoria da "falha sistêmica"). Mas, ao especular, em plena depressão dos anos 30, sobre as possibilidades futuras, Keynes adotou uma perspectiva muito próxima da sugerida por Mill ao defender o "estado estacionário". As condições para a solução do "problema econômico" estavam dadas. Os valores e a moral existentes haviam sido úteis para a humanidade, cumprindo um papel crucial na

Material com direitos autorais

construção dessas condições. A partir de certo ponto, entretanto, essa moral torna-se anacrônica em relação ao progresso em outras áreas de atividade e passa a impedir que a sociedade viva à altura de sua melhor capacidade. Hora de mudar os valores e a moral: Mill dirigiu-se aos seus contemporâneos; Keynes, aos "nossos netos". Ao contrário de Rousseau, nenhum dos dois teve filhos.

A geração dos netos de Keynes (e tataranetos de Mill) atingiu a idade adulta no pós-guerra e usufruiu um dos períodos de maior prosperidade econômica de todos os tempos — a *golden age* do crescimento e do pleno emprego. Mas nem por isso, é claro, as possibilidades que, segundo Keynes, seriam suas, tornaram-se realidade. E se as ameaças e oportunidades são agora outras, muitos dos diagnósticos para a redução do hiato entre *o que é* e o que *deve ser* são familiares. Outra vez, a tese do neolítico moral volta a entrar na ordem do dia. O principal centro irradiador da recente maré alta desse tipo de diagnóstico parece situar-se, com pouca margem para dúvida, na preocupação com a questão ambiental e a ameaça de catástrofe ecológica.

Aldo Leopold, um dos pioneiros do movimento conservacionista nos anos 40, foi um dos primeiros a argumentar seriamente que, com o advento da tecnologia industrial, o relacionamento entre o homem e a natureza requeria uma "nova ética" — uma "ética da conservação".

Para justificar sua proposta, Leopold sustentou que a evolução da moral humana podia ser dividida em três fases distintas. Na primeira, a ênfase havia recaído sobre as relações entre os indivíduos, como nas injunções dos Dez Mandamentos (não matar, não prestar falso testemunho, não cobiçar a mulher do próximo etc.). Na segunda, foi a vez das relações entre o indivíduo e a sociedade, com ênfase nos deveres de cada um para com a coletividade. Mas o que ainda faltava fazer, no campo da ética, era estender o campo dos julgamentos morais para cobrir também as ações do homem sobre o mundo natural: "uma ética li-

Material com direitos autorais

dando com as relações do homem com a terra e com os animais e plantas que crescem nela".[44]

De lá para cá, e principalmente nas últimas duas décadas, a discussão sobre a necessidade e o caráter de uma "ética da conservação" tornou-se cada vez mais presente. Dentro do movimento ecológico, como bem observa o filósofo australiano John Passmore no seu notável *A responsabilidade do homem pela natureza*, existem profundas divergências quanto ao caráter das mudanças que se acreditam necessárias.

Enquanto uma ala gradualista propõe (como fizera Leopold) a *extensão* da ética convencional para cobrir o território até então moralmente neutro das relações entre o homem e a natureza, outra vertente advoga a tese da completa *ruptura* com as tradições éticas, religiosas e tecnológicas do Ocidente como a única saída para se estabelecer uma relação não exploradora e mais harmoniosa com o mundo natural.[45] Tal divisão, vale notar, reflete essencialmente a mesma diferença de atitude que, no passado, distinguiu a posição de filósofos morais reformistas como Kant e Mill daquela adotada por entusiastas morais como Rousseau e os românticos.

Tais diferenças, entretanto, erguem-se sobre um denominador comum subjacente a ambas as posições — a crença de que a humanidade em si ficou seriamente para trás, isto é, o avanço moral do homem não acompanhou como deveria o desenvolvimento de suas faculdades cognitivas e tecnológicas.

Entre as inúmeras versões e variações recentes do tema, vale a pena destacar, por sua clareza e eloqüência, a formulação dada ao problema pelo neurologista norte-americano Roger Sperry (ganhador do Prêmio Nobel de Medicina em 1982) no livro *Ciência e prioridade moral*:

> Se nós pudéssemos chamar um solucionador de problemas extraterrestre para examinar nossos dilemas terráqueos de um ponto de vista externo, livre de viés humano, eu acredito que ele iria rapidamente colocar o dedo sobre o fator valores humanos no controle da biosfera como a causa primá-

Material com direitos autorais





escolha na conduta individual, e a realidade de um hiato remediável entre o existente e o desejável, é possível contestar as credenciais do neolítico moral como hipótese explicativa.

O problema básico é a ausência de um critério aceitável que permita hierarquizar as sociedades humanas de acordo com um suposto grau de avanço no campo da ética. Existe *progresso* moral? E se existe, como seria possível defini-lo, verificá-lo ou medi-lo?

Pois uma coisa é afirmar que os julgamentos morais e a conduta prática dos homens possuem uma história, ou seja, sofrem transformações ao longo do tempo, e isso tanto para os indivíduos como para as comunidades onde vivem. Outra coisa, no entanto, é acreditar que essas mudanças se prestem a um ordenamento hierárquico com base em algum padrão universal ou sistema objetivo de medida.

Os defensores da tese do neolítico moral imaginam ser possível mostrar a existência de uma profunda defasagem entre o progresso humano no campo da ética, de um lado, e no campo da ciência, tecnologia e produção material, de outro. Mas o que lhes permite fazer essa comparação? Qual a métrica das "épocas morais" da espécie humana, à luz da qual poder-se-ia falar numa Idade da Pedra ou Era Nuclear no campo da ética?

A falácia contida na tese do neolítico moral tem origem na tentativa de estender para o campo da ética um procedimento que rigorosamente não se aplica a ela.

Existem áreas específicas da atividade humana onde o conceito de progresso é bem definido e virtualmente incontroverso. É difícil imaginar, por exemplo, que se possa questionar a existência de progresso na técnica de extração de dentes entre a época de Lucrécio e a dos netos de Keynes; ou que se possa negar a superioridade da descoberta de Harvey da circulação do sangue nos animais sobre a teoria do fluxo e refluxo sanguíneo; ou, ainda, duvidar que a Noruega seja mais desenvolvida que o Paquistão em termos de produção per capita e expectativa de vida ao nascer.

O mesmo já não se aplica, contudo, no tocante à ética. Com base no que, afinal, se poderia sustentar, com um mínimo de ri-

Material com direitos autorais

gor e precisão, a afirmação de que os tupis superam, em termos éticos, os franceses do século XVIII (como quis Rousseau); ou de que a condição moral do escravo negro do século XIX é mais avançada do que a do silvícola africano ainda imerso na "noite da Natureza" (Hegel); ou, então, de que os "caçadores de dólares" millianos estão à frente dos romanos descritos por Lucrécio?

É impossível dizer. O fato é que não há aqui critérios objetivos que permitam fazer comparações claras e inequívocas como é o caso, em geral, no campo restrito da ciência, tecnologia e economia. A noção de um "neolítico moral" pressupõe, ao invés, a crença em algum tipo de esquema evolutivo grandioso ou filosofia da História (com *h* maiúsculo) à luz do qual se possa determinar a distância percorrida e a posição relativa de uma dada sociedade na auto-estrada do progresso ético e da perfectibilidade humana.

O problema é que tal auto-estrada não existe. É sem dúvida reconfortante acreditar que exista um enredo secreto da História — uma grande lei até aqui desconhecida ou uma chave interpretativa — capaz de dar sentido à trajetória da espécie humana desde o seu surgimento até o presente e além. E é certo que nunca faltarão filósofos da História dispostos a desvendar finalmente a trama e oferecer conforto existencial aos que precisam dele.

O fato, porém, é que não existe a Grande História, apenas histórias. A experiência ética da humanidade não é passível de redução a qualquer tipo de esquema ou periodização. A noção de neolítico moral é, portanto, uma ilusão.

Isso não quer dizer, obviamente, que a moral não existe. Como tentarei argumentar a seguir, a ética pode ser vista como um fator crucial para a sobrevivência e bem-estar material de uma sociedade. O que se nega é a tese de que, também nesse campo, possa-se falar na existência de um critério ou métrica bem definidos, a partir do qual se determine uma trajetória de progresso (ou regresso) comparável ao verificado em outras esferas da atividade humana.

A freqüência com que se bateu no passado (e provavelmen-

Material com direitos autorais

te se continuará batendo no futuro) na tecla do retardamento moral do homem é sintoma de duas coisas importantes.

Primeiro, do fato perfeitamente compreensível de que, na história das idéias, cada época tende a se considerar a si própria como de alguma forma única, especial ou diferente. Hume põe o dedo no nervo da questão: "Declamar contra os tempos presentes e magnificar a virtude de ancestrais remotos é uma propensão quase inerente à natureza humana".[48] É inevitável que o passado e o futuro sejam sempre vistos, em alguma medida, no contexto das categorias e debates do presente.

Mas é possível ir muito além disso. Tipicamente, a tese do neolítico moral reforça a idéia de que a situação presente é de alguma forma inédita em termos históricos e que tanto as oportunidades abertas como os desafios a enfrentar não encontram paralelo no passado. Trata-se, portanto, de uma estratégia para atribuir significação especial ao presente.

Ao mesmo tempo, a ênfase na idéia de atraso moral é a expressão de um sentimento profundo e valioso. Ela é sintoma do perene descontentamento do homem consigo mesmo. Períodos de ufanismo e autocomplacência moral — o "farisaísmo" e "narcisismo" descritos por Jacks e Lovejoy — costumam ser breves e marcados pela arrogância, levando muitas vezes ao desastre.

O descontentamento moral é, sem dúvida, uma disposição salutar. Ele é o antídoto do conformismo, da estagnação e da transformação dos homens num rebanho resignado, industrioso e amorfo, contente com sua rotina e feliz em obedecer. É a vontade de melhorar e divergir — de construir a nossa própria identidade — que alimenta o exercício do que temos de mais valioso: da capacidade de escolha autônoma e da experimentação permanente na arte da vida.

O problema surge apenas no momento em que esse "descontentamento divino" compromete o sentido de realidade e descamba para o messianismo, passando a alimentar não mais o desejo de tornar-se melhor como indivíduo, mas sim sonhos extravagantes de regeneração moral do homem, engenharia do caráter e perfectibilidade humana.

Material com direitos autorais

Infelizmente, entre os adeptos da tese do neolítico moral de Platão ao misticismo ecológico, passando por Rousseau e pelo movimento romântico, foi freqüente a degeneração do descontentamento em messianismo. É difícil estimar quais teriam sido as conseqüências práticas desse tipo de postura, se é que tiveram alguma. Mas no plano teórico ela é insustentável.

A ética, é verdade, não deve ser estática. As mudanças no conhecimento científico, no meio ambiente e na problemática da sociedade demandam uma constante revisão dos nossos julgamentos morais. Mas o ponto central que precisa ser enfatizado é que uma "nova moralidade", ou, pior que isso, um "novo Homem" ou "nova consciência", não é o tipo de coisa que pode ser inventada, decretada ou planejada. Pouco se conhece, de fato, sobre as causas reais de mudança no campo da ética. As indicações disponíveis sugerem, no entanto, que se trata de um processo lento, extremamente descentralizado e que só pode surgir a partir do cultivo gradual e paciente de atitudes e valores já existentes na mente dos indivíduos.

Para o bem ou para o mal, a rica experiência política e econômica do século XX, com suas guerras, ondas de fanatismo e o espantoso *débâcle* do comunismo soviético, mostrou de forma contundente que a psicologia moral dos homens está longe de ser tão plástica ou maleável quanto os iluministas exaltados e seus seguidores nos fariam crer.

A mente humana é ainda pouco conhecida, mas seguramente ela não é a "página em branco" da qual se podem erradicar, por qualquer método conhecido, as paixões não racionais que os filósofos morais condenam há mais de 2 mil anos. O que é certo, contudo, é que, quanto mais os moralistas e reformadores sociais bem-intencionados ignoram as realidades recalcitrantes da natureza humana, mais a natureza humana, por sua vez, os ignora.

Material com direitos autorais

2. ÉTICA, SOBREVIVÊNCIA E COESÃO SOCIAL

A TESE DO NEOLÍTICO MORAL baseia-se num conceito negativo. A ênfase recai no suposto atraso moral dos homens em relação ao progresso científico, tecnológico e econômico. Temos brinquedos sofisticados, reluzentes e perigosos nas mãos, mas carecemos ainda da maturidade ética — da capacidade adequada de escolha e julgamento moral — para tirar deles o melhor proveito ou, até mesmo, para impedir que terminem nos destruindo.

Claramente, trata-se aqui de uma concepção que olha para o que *falta*. O diagnóstico do hiato entre *o que é* e o que *deve ser* baseia-se na identificação de uma ausência, ou seja, daquilo que estaria supostamente faltando para tornar o mundo um lugar mais digno e aprazível ou, no mínimo, menos perigoso.

Em contraste com a tese do neolítico moral (capítulo 1), a abordagem da ética como fator de coesão social (capítulo 2) e como fator de produção (capítulo 5) baseia-se num conceito essencialmente afirmativo. Ao invés de se detectar (ou denunciar) uma ausência, afirma-se aqui a presença e a importância de atributos de natureza ética como determinantes da capacidade de sobrevivência comunitária e do desempenho econômico dos indivíduos, empresas e nações. A ênfase recai não no que falta, mas no que *conta*: na ética que importa e faz diferença.

Dentro dessa perspectiva, a ética aparece como um fator relevante para o entendimento da realidade *como ela é*. Ela cumpre um papel importante no funcionamento normal da sociedade, ajuda a explicar o melhor ou pior desempenho de crescimento das economias nacionais e contribui para a promoção do bem-estar humano.

Trata-se, portanto, não de uma avaliação normativa — e dificilmente sustentável — do grau de avanço da humanidade na

Material com direitos autorais





dência dos seus sentidos para preservar a coerência das idéias na sua imaginação".[2]

Mas o outro lado da moeda, e que justifica em parte a reação dos adeptos da engenharia econômica, é que não existe de fato, até o momento, qualquer alternativa teórica séria, robusta ou minimamente testável que incorpore a ética à análise econômica. É correto afirmar, como sublinha Sen, que "estamos assistindo ao desenvolvimento de uma gama de teorias alternativas sobre o comportamento econômico que conduz ao sucesso industrial, baseadas em estudos comparativos de diferentes sociedades onde prevalecem sistemas de valor diferentes".[3]

Mas, por mais que se valorize tal tendência à redescoberta da ética, não se pode esquecer que se trata de um movimento que apenas engatinha, e que o faz tentativamente, sobre um território incerto e de difícil rastreamento. A abordagem ética da ação humana não tem a pretensão de substituir (ou destruir) o status quo em teoria econômica. O que se busca é apenas trazer à luz e analisar um aspecto importante da realidade social, mas que desaparece inteiramente de cena no âmbito da modelagem econômica convencional.

A discussão sobre a moral que conta — as funções sociais e econômicas da ética — está dividida em duas partes. A primeira (capítulo 2) aborda a questão do papel do respeito a normas morais de conduta na sobrevivência humana: a ética como fator de coesão social. A segunda (capítulos 3 a 5) trata das relações entre ética, comportamento individual e eficiência econômica: a ética como fator de produção.

O problema da ordem social vem desafiando a engenhosidade humana desde que se começou a especular sobre qual teria sido a origem da sociedade e quais seriam as condições que viabilizam sua permanência no tempo.

O que garante a coesão interna de um agrupamento humano e impede que ele se desmanche ou degenere em caos e guerra? Uma resposta freqüente na história das idéias é a noção de

Material com direitos autorais

que a vida comunitária humana — e conseqüentemente todas as fabulosas vantagens que ela proporciona — tem como pré-requisito indispensável a obediência dos indivíduos a certas normas de comportamento sustentadas por sanções de aplicação geral. Enquanto exigência da vida comunitária, a conduta moral seria antes de mais nada algo de enorme interesse prático para o homem.

Assim como no caso do neolítico moral, a tese de que a moralidade é um fator decisivo de sobrevivência e coesão social tem raízes profundas na filosofia antiga. É impossível dizer, com segurança, quem foi o primeiro a formulá-la. O que é certo, contudo, é que o mito sobre a origem da sociedade atribuído a Protágoras, o filósofo sofista contemporâneo de Sócrates, marcou um extraordinário avanço na reflexão sobre o assunto.[4]

Ao ser questionado por Sócrates quanto à possibilidade de se "ensinar a virtude" da mesma forma como se ensina uma habilidade técnica (como, por exemplo, construir navios ou tocar flauta), Protágoras responde em duas etapas. Na primeira, conta uma lenda sobre a criação dos homens e o percurso até a conquista da ordem social; na segunda, abandona o recurso à parábola e à intervenção divina e desenvolve um argumento racional sobre o processo de aprendizagem moral e sua função na sustentação da sociabilidade entre os homens.

No início, sugere Protágoras, havia apenas os deuses. Quando a hora de criar os mortais chegou, Prometeu e Epimeteu, dois irmãos semideuses, foram convocados pelos deuses para dar a cada espécie animal os poderes e as defesas necessários à sua sobrevivência.

Epimeteu pediu ao irmão que o deixasse cumprir sozinho a tarefa e distribuiu os mais diversos atributos e capacidades entre os animais. Força e velocidade, garras e chifres, asas e pêlos foram repartidos entre as diferentes espécies de tal forma que nenhuma delas fosse capaz de extinguir a outra ou ficasse desprovida de proteção e alimento. Mas, quando Prometeu foi inspecionar o trabalho, percebeu que o irmão havia gasto todos os recursos de defesa e de sobrevivência disponíveis com as cria-

Material com direitos autorais

turas não racionais. Para o homem, esquecido, restara apenas um corpo débil e nu. Prometeu resolveu, então, reparar o erro. Roubou a sagacidade técnica e o domínio do fogo dos deuses e colocou-os à disposição da humanidade. Tentou, ainda, trapacear Zeus e furtar dele a arte de gerir a vida comunitária, mas sem sucesso.

Sobe o pano da criação. De posse dos "dons divinos" da sagacidade e do fogo, os homens, com o tempo, realizaram diversos feitos. Desenvolveram a linguagem, a religião, a agricultura e melhores moradias. Continuavam, todavia, vivendo em grupos esparsos e muito precariamente, à mercê da violência de animais ferozes. Quando tentavam juntar-se e agir em conjunto, os homens se descobriam incapazes de viver em sociedade:

> Eles tratavam uns aos outros com injustiça, sem possuir a arte de gerir uma cidade [*polis*], e assim se dispersavam e começavam a ser destruídos de novo. Foi aí que Zeus, temendo pela extinção da raça humana, mandou Hermes trazer a consciência [*aidós*] e a justiça [*diké*] para a humanidade, para que fossem os princípios de organização das cidades e os vínculos de amizade. Hermes perguntou então a Zeus sobre como dar a consciência e a justiça aos homens: "Devo distribuí-las do mesmo modo que as habilidades práticas? Estas estão distribuídas assim: um médico é suficiente para muitos leigos, e o mesmo com os demais especialistas. Devo dar a justiça e consciência para os homens dessa maneira, ou distribuí-las a todos?". "Para todos", disse Zeus, "e deixe que todos as compartilhem; pois as cidades não poderiam vir a existir se apenas uns poucos as compartilhassem, como nas outras profissões. E estabeleça uma lei, sob minha autoridade, para que aquele que não for capaz de compartilhar da consciência e da justiça seja morto como uma praga na cidade".[5]

Protágoras declarava-se agnóstico. O mito e a intervenção dos deuses na criação da sociedade devem ser vistos como um recurso retórico, visando realçar certos traços da exposição. O

Material com direitos autorais

ponto central é a tese de que a espécie humana sobreviveu graças a sua capacidade para a vida comunitária, e que esta, por sua vez, só se tornou possível com o desenvolvimento das virtudes morais da "consciência" e da "justiça".

A primeira (*aidós*) denota o respeito pelos demais: um senso de vergonha e modéstia que conduz à moderação e ao refreamento das aspirações instintivas do indivíduo. A segunda (*diké*) é o sentido de certo e errado: a capacidade de discernimento ético e uma visão compartilhada do que é lícito e ilícito do ponto de vista moral.[6]

Ao explicar sua posição diante da questão socrática, de ser ou não possível "ensinar a virtude", Protágoras argumenta que a consciência e a justiça são traços mentais conquistados a duras penas pela humanidade ao longo dos tempos, e que precisam ser adquiridas de novo, por cada geração que nasce, mediante um longo processo de aprendizado. O decreto de Zeus no mito, como comenta Guthrie, representa "o trabalho do tempo, da experiência amarga e da necessidade".[7]

O próprio fato de que os transgressores são punidos, como se fossem "uma praga na cidade", revela a crença de que a conduta moral não é um dom original (como é, no mito, a sagacidade técnica inata ao homem), mas algo que precisa ser adquirido e inculcado, e que pode até ser eventualmente corrigido. O código penal e a punição dos malfeitores, argumenta Protágoras, têm antes de mais nada um caráter pedagógico. Eles existem não para vingar o dano já feito, o que seria irracional, mas para deter e prevenir transgressões futuras — para refrescar a nossa memória acerca das exigências elementares da vida comunitária.

Quanto ao processo de aprendizado moral propriamente dito, Protágoras afirma que ele começa já no colo das mães.

> Pois tão logo a criança consegue entender o que é dito a ela, sua ama e sua mãe, seu mestre e seu próprio pai esforçam-se por torná-la tão boa quanto for possível, ensinando e mostrando a ela através de cada palavra e ato que isso é direito e aquilo errado, isso é bom e aquilo mau, isso sa-

Material com direitos autorais

grado e aquilo profano, "faça isso" e "não faça aquilo". [*Protágoras*, 325*c-d*]

Esse aprendizado continua nos bancos escolares e prossegue, depois, na vida adulta, mediante a pressão de nossos concidadãos e, também, é claro, por conta do trabalho de filósofos que, como o próprio Protágoras, têm por profissão (remunerada) ensinar a virtude.

O aprendizado da justiça e da consciência — do respeito às normas sociais — seria, portanto, alguma coisa muito distinta do processo de aquisição de habilidades técnicas, mas semelhante ao de assimilação da linguagem. Embora seja difícil dizer quem exatamente nos ensinou a usar nossa língua materna, é certo que ninguém nasceu com ela e que praticamente todos possuem algum domínio do seu uso.

Por fim, concluindo o argumento, Protágoras contrasta a condição moral do homem civilizado, cidadão da *polis*, com a do selvagem pré-político. Sua avaliação, vale notar, reproduz o julgamento feito pelos adeptos da versão mais forte do neolítico moral, porém com o sinal invertido: "Até mesmo o homem mais depravado que foi criado numa sociedade regida por leis é um homem justo, um especialista nessa esfera, quando o comparamos com homens sem educação, ou tribunais, ou leis, ou qualquer tipo de coerção para forçá-los a ser bons" (*Protágoras*, 327*c-d*).

Mesmo que não possua quaisquer qualidades morais, o civilizado precisa ao menos aparentar possuí-las. Deixar de fazê-lo seria loucura. Significaria a proscrição da vida comunitária, o isolamento e a autodestruição. (Mesmo o hipócrita não deixa de reconhecer implicitamente o valor da conduta moral; daí que "a hipocrisia é um tributo que o vício presta à virtude", como diria mais tarde o moralista francês La Rochefoucauld;[8] e para se descobrir o padrão de moralidade socialmente aceito basta apenas observar, como sugere o bispo inglês Joseph Butler, "aquilo que cada homem que encontramos se esforça por parecer que ele é".)[9]

Além de Protágoras, diversos outros filósofos antigos enfatizaram o valor de sobrevivência e coesão social da moralidade.

Material com direitos autorais





O homem, quando completo, é o melhor dos animais; mas se ele estiver isolado da lei e da justiça ele é o pior de todos. Sua injustiça é tanto mais grave quando se trata de injustiça armada [...] É por isso que, se ele for sem virtude, ele é um ser depravado e selvagem no mais alto grau, e pior que todos os demais na gratificação de taras e fomes insaciáveis. [*Política*, 1253*a*]

O ponto, contudo, é que o "homem isolado" aristotélico é claramente a exceção. Como os bárbaros e os escravos, ele jamais chega a constituir uma ameaça real à estabilidade da ordem social.

Aristóteles atribui, portanto, um forte grau de adesão, por parte da grande maioria dos cidadãos, aos valores e normas que sustentam a *polis*. Igualmente, ao relatar o caminho que levou da família à vila, e desta à associação política, Aristóteles descreve um processo gradual e contínuo, sem maiores traumas, violência ou retrocessos. O surgimento da *polis* é visto como o coroamento final de um percurso *natural*, eminentemente não conflituoso, e conduzindo a formas cada vez mais completas e perfeitas de convivência entre os homens. Mas se isso é verdade, como entender a perspectiva aristotélica? O que lhe permite sustentar tal posição?

O princípio filosófico subjacente à visão de Aristóteles sobre a adesão bem enraizada dos cidadãos à moral e o surgimento não conflituoso da *polis* pode ser encontrado naquilo que Bertrand Russell chamou de "otimismo ético" aristotélico.

O ponto central, argumenta Russell, é que Aristóteles "acredita na importância científica das causas finais, e isso tem como implicação a crença de que o fim [*telos*] governa o curso do desenvolvimento no universo".[11] Cada ser é dirigido por seu *telos*. Os homens desejam viver a melhor vida possível — este é o fim que perseguem. O "homem isolado" — o transgressor — é uma aberração solitária, porque ele nega a vocação política e social do ser humano. Para Aristóteles,

Material com direitos autorais

> O homem é um animal impelido pela sua natureza a viver numa *polis*. Um *impulso natural* é, portanto, uma razão pela qual os homens desejam viver em sociedade, mesmo quando não precisam da ajuda mútua; mas eles são também reunidos por um *interesse comum*, na medida em que, por meio da união de todos numa forma de associação política, cada um obtém sua parte na vida boa. [*Política*, 1278*b*]

Daí que, como ele afirma na *Ética*, "ninguém escolheria o mundo inteiro sob a condição de ser sozinho, uma vez que o homem é uma criatura política e cuja natureza é viver com outros" (1169*b*). A coesão da sociedade e o consenso moral que a sustenta não são o resultado do acaso, da imposição autoritária ou da mera utilidade. Para Aristóteles, a ordem social é robusta — e o seu surgimento é não conflituoso — porque ela está inscrita na ordem de um universo teleológico e existe, assim, por princípio. A *polis* é o resultado de um "impulso natural" aliado a um "interesse comum". Chegar até ela é o *telos* supremo da evolução das formas de associação entre os homens.

Aí reside a diferença básica entre Aristóteles e Protágoras no tocante ao problema da ordem social. Protágoras não compartilha da crença aristotélica na importância de causas finais e do seu otimismo ético.

É por isso que o processo de surgimento e consolidação da vida comunitária descrito por Protágoras é eminentemente conflituoso. O caminho até a *polis* é marcado pela injustiça e violência generalizadas. As virtudes da consciência e da justiça, das quais depende a ordem social, não são naturais no homem. São conquistas árduas e relativamente frágeis. O aprendizado moral é o resultado da necessidade nua e crua de sobrevivência num mundo hostil; ele reflete a experiência amarga do homem após um longo e doloroso processo de tentativa e erro que levou a espécie humana à beira da extinção.

Pior: a "praga" do relapso — da transgressão generalizada às normas vigentes de convivência — é uma ameaça latente e que requer leis implacáveis para não se tornar realidade. Existe

Material com direitos autorais

um "homem solitário" aristotélico, pronto para dar o ar de sua graça, no peito de cada cidadão da *polis*.

A mesma ênfase no caráter conflituoso da criação e manutenção da ordem social permeia o argumento desenvolvido por Lucrécio no Livro 5 de *De rerum natura*. Lucrécio divide a evolução da sociabilidade humana em três fases cronológicas: o homem primitivo, a sociedade pré-política e a sociedade política. Se a ética tornou possível a passagem da primeira para a segunda fase, foi também a fragilidade da adesão a ela que acabou levando, por meio de um processo extremamente conflituoso, amargo e violento, ao surgimento da terceira.

Os homens primitivos viviam em condição precária. Não possuíam vestes ou moradia fixa e sequer mantinham vínculos sexuais duradouros. Eles "levavam suas vidas da maneira errante das bestas selvagens", completamente isolados entre si e preocupados somente consigo mesmos: "cada um era ensinado pela sua vontade a viver e batalhar para si próprio apenas".[12]

Mas, com o passar do tempo e a descoberta gradual de novas técnicas de sobrevivência (domínio do fogo para defesa e preparo de alimentos, construção de cabanas e uso de peles animais como proteção para o corpo), os homens passaram a criar vínculos sexuais mais permanentes com suas parceiras e a estabelecer relações de afeto com seus descendentes. Surgem as famílias e, das relações que se estabelecem entre elas, a sociedade pré-política:

> Dessa forma, também, moradores próximos começaram a formar laços de amizade uns com os outros, visando não causar danos ou serem injuriados, e a recomendar que crianças e mulheres fossem tratadas com compaixão, usando gritos e gestos para fazer saber, através de palavras mal formadas, que o certo para todos os homens é ter piedade dos mais fracos. E, embora a harmonia entre eles não pudesse ser estabelecida sem exceções, uma parcela muito grande dos homens respeitou seus acordos de boa-fé, ou então a raça humana já teria sido então toda destruída e nem a reprodução teria se prolongado pelas gerações até o presente.[13]

Material com direitos autorais



mem busca para si próprio o poder e o comando". A situação descamba de tal modo que finalmente os homens, cansados da violência e da insegurança, buscam meios de restaurar a ordem:

> Então alguns tiveram a idéia de criar magistraturas e estabelecer regras de direito para que os homens se dispusessem a obedecer a leis. Pois a raça humana, extenuada de levar uma vida de violência, estava se debilitando em função de suas hostilidades. Como conseqüência disso, mais prontamente ela mesma, por sua própria vontade, acedeu em se sujeitar às leis e regras estritas de direito. Pois, uma vez que cada um, movido pela sua ira, buscava vingar-se mais duramente do que agora é permitido por leis iguais para todos, por esta razão os homens estavam esgotados de viver pela violência.[15]

Assim, o despertar de novos desejos e de uma ambição *ilimitada* nos homens, com o conseqüente acirramento da competição, destruíram o frágil equilíbrio da ordem pré-política. No seu lugar, surge uma situação de anarquia, conflito e violência generalizada — uma verdadeira "guerra de todos contra todos" que desemboca, por sua vez, no surgimento de um novo equilíbrio: a sociedade política.

Um fragmento atribuído por Plutarco a Colotes (seguidor e contemporâneo de Epicuro no final do século IV a.C.) capta de forma expressiva a tensão subjacente à nova ordem:

> Os que promulgaram leis e regulamentos, e instituíram monarquias e outras formas de governo em aldeias e cidades, deram à vida humana grande repouso e tranqüilidade, libertando-a de muitas preocupações; e, se alguém empreendesse sua abolição, deveríamos viver a vida dos animais selvagens e estar prontos para nos devorarmos uns aos outros quando nos encontrássemos.[16]

O traço distintivo da sociedade política lucreciana é a existência de um código de leis de caráter compulsório. A obediên-

Material com direitos autorais







> medida comum, alguns dizem, é a razão reta; com eles eu concordaria se houvesse tal coisa para ser descoberta ou conhecida *in rerum natura*. Mas, usualmente, aqueles que invocam a razão reta para decidir qualquer controvérsia têm em mente a sua própria. Mas, isto é seguro, vendo que a razão reta não existe, a razão de algum homem, ou homens, precisa ocupar o lugar dela; e aquele homem, ou homens, é ele, ou são eles, que tem o poder soberano [...]; e conseqüentemente as leis civis são para todos [os membros da comunidade política] as medidas das suas ações, por meio das quais determinam se são certas ou erradas, vantajosas ou desvantajosas, virtuosas ou viciadas; e, por meio delas, o uso e a definição de todos os nomes sobre os quais há discórdia deverão ser estabelecidos. Como, por exemplo, no caso de algum nascimento estranho ou deformado, não deverá ser decidido por Aristóteles, ou pelos filósofos, se se trata de um homem ou não, mas pelas leis.[20]

Assim, é a criação de uma ordem moral, instituída graças à autoridade do poder soberano, que caracteriza a passagem do "estado de natureza" para a "comunidade política". Para Hobbes, "é a autoridade, não a verdade, que faz a lei". As noções de certo e errado, justo e injusto, dependem da constituição de um poder político soberano. "Onde não há poder comum, não há lei: onde não há lei, não há injustiça."[21]

Mas se o ordenamento moral é a condição de existência da comunidade politicamente organizada, como explicar o seu surgimento? O que fez com que os homens se dispusessem, afinal, a abrir mão da sua condição natural, em que "cada um era seu próprio juiz", para aceitar a ordem moral imposta pelo soberano?

A resposta, como será visto a seguir, é o *medo* e, em particular, o medo da morte violenta. Não é à toa que o próprio Hobbes costumava brincar que sua mãe entrou em trabalho de parto no exato momento em que soube que a armada espanhola se preparava para atacar a Inglaterra: "O medo e eu somos gêmeos que nasceram juntos".

Material com direitos autorais







gógico — para mostrar o processo altamente conflituoso de surgimento da comunidade política.

O ponto central é o fato de que a autoridade do poder soberano é, antes de mais nada, autoridade *moral*. O nó do problema hobbesiano é a divergência radical e insanável dos juízos humanos no campo da ética. As vontades e interesses individuais são conflitantes e, o que é mais grave, não existe um padrão de justiça aceitável pela maioria — um acordo básico sobre valores e um discernimento comum sobre o certo e o errado — que permita fixar o que é lícito e ilícito na interação humana.

É o conflito moral que bloqueia a solução espontânea, isto é, não autoritária, do conflito prático. Mais pessimista neste ponto que Lucrécio, Hobbes jamais aventa a possibilidade de que tenha havido no passado uma vida comunitária relativamente harmoniosa baseada num acordo moral "de baixo para cima" — algo como a sociedade pré-política lucreciana. Mas o traço comum entre eles é a noção de que a escalada do conflito e da violência provocou a instauração de um código de leis e sanções compulsórias mediante um processo político de decisão.

Na solução hobbesiana, a autoridade estatal é a garantia do ordenamento moral que sustenta a vida comunitária entre os homens. Premidos pelo medo onipresente que tolhe a vida no "estado de natureza", os indivíduos aceitam restringir sua liberdade de ação e abdicam de julgar por si mesmos, a cada momento, o que constitui uma ameaça ou perigo a sua integridade física. Eles renunciam a seu julgamento privado e submetem-se a um código de normas e restrições legais que é imposto a todos por um poder comum e publicamente reconhecido.

O grande benefício dessa institucionalização da justiça é a maior segurança. Reduz-se o risco de morte violenta. O entrechoque das paixões — a propensão natural dos homens pelo ganho, poder, sexo e fama — pode agora transcorrer sem descambar para um conflito terminal. Mas se tal conquista permitiu o avanço da civilização, é preciso lembrar que o perigo de relapso ou retrocesso é igualmente real.

Àqueles que criticam a ficção do "estado de natureza" co-

Material com direitos autorais







Da primeira vez que uma epidemia se alastrou pela nação troglodita, eles foram salvos graças à habilidade de um médico de um país vizinho que, chamado às pressas, trouxe consigo e ministrou a terapia salvadora. Contudo, quando já estavam curados do mal, os trogloditas recusaram-se a pagar o médico pelos serviços prestados.

Mais tarde, quando um surto ainda pior da epidemia voltou a atacá-los, eles foram pedir auxílio ao tal médico. O médico respondeu que não iria, pois a mente dos trogloditas estava infestada por uma praga ainda mais letal que a outra. Sem ajuda externa e sem capacidade de se ajudarem a si próprios, os trogloditas foram quase todos extintos, "vítimas de sua própria maldade e injustiça".

Terminada a fase anárquica, tem início a reconstrução da sociedade em novas bases. Apenas dois homens e suas famílias conseguiram sobreviver à praga que assolou a nação troglodita. Durante o período da anarquia, eles viveram em total isolamento porque eram diferentes dos demais e não toleravam a perversão existente. Tratava-se, de fato, de homens singulares: "conheciam a justiça, eram humanos, amavam a virtude". Afastados de seus compatriotas mas unidos entre si, eles souberam manter acesa a tocha da ética em tempos de cólera e corrupção.

Na educação que deram aos seus filhos, os trogloditas sobreviventes cuidaram para que eles "sentissem que o interesse dos indivíduos sempre reside no interesse comum". Com o tempo, vieram matrimônios estáveis e felizes. O povo, renovado, cresceu em número e floresceu. A prática da virtude se consolidava pela multiplicação de exemplos. Trabalhavam com afinco, sempre pelo bem comum, e celebravam, agradecidos, a benevolência dos deuses.

Prosperidade, concórdia, saúde — é o apogeu da *fase harmoniosa* dos trogloditas. A cobiça era desconhecida. A única competição que conheciam era no altruísmo e benevolência. "Nos presentes que se davam uns aos outros, sempre consideravam que a maior vantagem consistia, justamente, em dar." Os reba-

Material com direitos autorais







Tal procedimento deixa transparecer a dificuldade da adoção de uma postura estritamente científica diante do problema da ordem moral. "Tudo o que é dito metaforicamente não está claro" (Aristóteles). O apelo freqüente à metáfora, à alegoria e às armas do arsenal retórico expressam um tipo peculiar de uso da linguagem. Entram em cena recursos persuasivos que não dependem de confrontação empírica ou demonstração dedutiva.

Parece inegável que tais recursos servem, em boa medida, para compensar a baixa segurança cognitiva do emissor. Estão ligados, portanto, à percepção — dificilmente questionável — da crônica falta de progresso científico no campo da investigação ética.

Por outro lado, há que se questionar o monopólio do método científico sobre a produção de conhecimento confiável. Uma coisa é o apreço pelo conhecimento científico; outra, muito distinta, é o cientificismo. Há boas razões para se suspeitar que a utilização indiscriminada e imprópria da abordagem científica acarreta um estreitamento indesejável do campo de possibilidades de reflexão e de vida abertos para o homem.

É difícil conceber que a vida subjetiva do homem possa ser conhecida objetivamente. O cientificismo é a crença de que existem respostas científicas para perguntas que a ciência não tem como formular. A observação feita por Wittgenstein coloca o problema de forma clara: "As pessoas atualmente pensam que os cientistas existem para instruí-las, e os poetas, músicos etc. para lhes dar prazer. A idéia *de que estes últimos têm alguma coisa para ensinar-lhes* — isto não lhes ocorre".[30]

À luz dessa advertência oportuna, vale a pena indagar: o que se pode aprender das teorias sobre as relações entre ética e coesão social discutidas acima? Que lições e conclusões podemos tirar da reflexão sobre o problema da ordem social tendo em vista o percurso reconstruído neste capítulo? Quais os pontos comuns, e quais as divergências mais significativas, entre as diferentes abordagens apresentadas?

Material com direitos autorais







Em contraste com a sombria visão hobbesiana (e mais longe ainda da ensolarada teleologia política aristotélica) estão teorias como as de Protágoras, Lucrécio e Montesquieu. Em cada uma delas encontramos elementos que ajudam a elucidar a questão dos determinantes do grau de adesão dos indivíduos às normas que dão estabilidade à ordem social.

O que nos leva a acatar uma norma de conduta? Por que submetemos nossas ações, com maior ou menor freqüência, a restrições externas, mesmo quando estas conflitam com o nosso desejo ou benefício imediato? Qual a motivação individual de fazer coisas como, por exemplo, cumprir as leis, pagar impostos, dizer a verdade, não atirar lixo na rua, ser pontual, entrar em fila, respeitar o farol, não colar etc., e isso independentemente da relação que fazer tais coisas possa guardar com o nosso auto-interesse? O esquema sugerido por E. Aronson permite abordar de modo interessante a questão.[33]

Considere-se, por exemplo, uma norma de conduta bem definida como *pagar corretamente o imposto x*. A força coercitiva e fiscalizadora do Estado não conseguiria, por si só, fazer com que *x* seja acatado de modo a garantir o recolhimento de uma parte considerável da arrecadação potencial. A adesão mais ou menos generalizada dos contribuintes ao pagamento regular de *x* pode ser atribuída a três fatores básicos: submissão, identificação e internalização.

No caso da *submissão*, a adesão à norma se dá por força da ameaça de sanção externa dos infratores. A decisão resulta de um processo deliberativo racional. A punição é o preço do crime. Se o governo emprega fiscais de arrecadação; se o não-pagamento de *x* é punido com multa ou prisão; e se o risco de ser pego existe, então a relação custo-benefício da evasão pode ser tal que me leve a pagar corretamente o imposto devido. A adesão à norma baseia-se aqui num cálculo racional. Ao mudarem os valores e as probabilidades de ocorrência, altera-se também a decisão do agente.

Dentro dessa ótica, o crime bem-sucedido (a sonegação impune de *x*), se não chega a ser a própria virtude, é ao me-

Material com direitos autorais







morais e da reflexão ética como fatores de sobrevivência e coesão social.

No próximo capítulo serão abordados os limites da autoridade política e da moralidade cívica enquanto princípios de organização da vida comunitária e econômica. Por fim, nos capítulos 4 e 5 discute-se a outra função básica da moral em sociedades complexas — a ética como fator de produção.

Material com direitos autorais







dade cívica é de fundamental importância para um entendimento adequado da função social da moral e das relações entre ética e economia.

A autoridade e a moralidade cívica representam as exigências da vida comunitária. A manutenção da coesão social e a preservação da segurança requerem algum sacrifício da liberdade individual e da tolerância. A grande questão é: até que ponto tal sacrifício é de fato justificável ou, ainda, desejável? Por que não, para retomar o exemplo do cinema, sujeitar os espectadores a outros tipos de restrição externa, regulando não apenas o procedimento em caso de emergência, mas impondo também — em nome, talvez, da racionalidade, da igualdade ou de algum outro ideal coletivo — o filme a que poderão assistir, a sala e a sessão que deverão freqüentar, o assento que ocuparão, o meio de transporte que deverão usar e assim por diante? Pois uma coisa é aceitar a tese, menos controversa, de que *alguma* restrição é necessária para evitar que a convivência humana degenere em guerra e caos. Outra, no entanto, é avaliar o *custo* de estender tais restrições ou, ainda, saber *até onde* vale a pena ir nessa direção.

Claramente, trata-se de uma questão de equilíbrio. Há uma tensão, difícil de ser calibrada, entre as exigências da vida comunitária e as exigências da liberdade individual. Bertrand Russell toca no nervo dessa tensão quando afirma que

> essa dualidade entre a moralidade cívica e a pessoal é algo que precisa ser levado em conta por qualquer teoria ética adequada. Sem a moralidade cívica, as comunidades perecem; sem a moralidade pessoal, sua sobrevivência não tem valor. Portanto, tanto a moralidade cívica quanto a pessoal são igualmente necessárias para um mundo bom.[1]

Se o fogo queima e destrói, o gelo paralisa e petrifica. Duas ameaças simétricas. Se o individualismo sem peias leva à anar-

Material com direitos autorais







> se freqüentemente à ação; não destrói, impede o nascimento; não tiraniza, atrapalha, comprime, enerva, arrefece, embota, reduz, enfim, cada nação a nada mais ser que uma manada de animais tímidos e industriosos, cujo pastor é o governo.[8]

Uma modalidade ainda mais completa e ameaçadora de coletivismo estatal — e que costuma não só "amolecer" mas literalmente "quebrar" a vontade dos indivíduos — é a que se baseia na crença da existência de fins transcendentes ou supra-individuais em função dos quais estaria justificado o sacrifício da liberdade, bem-estar e até da própria vida dos membros da comunidade. Claramente, o conteúdo específico do apelo a tais fins e desígnios coletivos varia em cada caso concreto, podendo ser de natureza religiosa, militar, racial, nacionalista ou ideológica. Mas o denominador comum entre eles é o fato de que todos acabam servindo de pretexto para justificar a violentação das aspirações e desejos do indivíduo por meio da submissão absoluta à autoridade. Nisso, como sugere Bertrand Russell,

> reside a diferença essencial entre a perspectiva liberal e a do Estado totalitário: a primeira considera o bem do Estado como consistindo em última análise no bem-estar do indivíduo, enquanto a segunda considera o Estado como o fim e os indivíduos meramente como ingredientes indispensáveis, cujo bem-estar deve estar subordinado a uma totalidade mística que é simples disfarce para o interesse dos dominadores.[9]

A experiência do século XX mostra que o Estado totalitário retratado por Russell está longe de ser apenas uma aberração isolada, isto é, uma espécie rara (ou extinta) de monstruosidade confinada a uma época histórica específica ou região geográfica definida. A Alemanha nazista, a Rússia soviética e o Estado teocrático islâmico são exemplos de submissão do indivíduo à autoridade que não ficam em nada a dever a regimes semelhantes

Material com direitos autorais







veríamos ir, mas para onde o rebanho vai".[12] Muito antes disso, no entanto, o passo decisivo rumo à descoberta teórica e prática da autonomia do indivíduo enquanto valor irredutível da existência humana foi dado no bojo da reflexão ética que floresceu no Iluminismo grego do século V a.C.

A semente fértil dessa descoberta já transparece com nitidez na máxima socrática: "A vida irrefletida não vale a pena ser vivida" (*Apologia*, 38). No julgamento de Sócrates pelo tribunal ateniense, o conflito entre a moralidade cívica da *polis* e a moralidade pessoal do filósofo adquire um sentido trágico e atinge um ponto de ruptura. Sócrates não questiona o direito do tribunal de julgá-lo. Ao mesmo tempo, ele se recusa a apelar para o uso da retórica em sua autodefesa e a fugir da prisão quando a chance de fazê-lo aparece. Durante o julgamento e, depois, ao descartar a hipótese da fuga, ele reafirma de forma incisiva o valor supremo do exercício da escolha individual:

> Assim como os atenienses decidiram que o melhor a fazer era me condenar, eu, de minha parte, julguei que o melhor era permanecer aqui sentado, e que o mais certo e apropriado era não fugir, mas submeter-me a qualquer pena que possam me impor.[13]

Submetendo-se livremente à sentença de seus concidadãos, Sócrates transforma sua morte num ato de escolha. O que lhe seria imposto de fora, pela moralidade cívica, torna-se uma decisão soberana, livre e pessoal sua. A vitória da moralidade pessoal no drama socrático está na recusa do filósofo em se deixar cegar pelo amor à vida mesmo quando, como no seu caso, isso signifique escolher a morte.

A moralidade pessoal sem a moralidade cívica é cega: o resultado é a fogueira hobbesiana. Mas a moralidade cívica sem a moralidade pessoal é vazia: o resultado é o iceberg totalitário. O argumento filosófico contra os avanços da autoridade e da mo-

Material com direitos autorais







Explicar, para Adam Smith, é essencialmente a arte de apaziguar a imaginação — de reduzir o desconhecido ao já conhecido e de mostrar como aquilo que nos parece à primeira vista estranho, aberrante ou surpreendente não passa, no fundo, do efeito de causas familiares, isto é, de alguma coisa razoavelmente inteligível à luz de princípios com os quais estamos familiarizados.[17] Pensar é inescapavelmente tornar as coisas mais simples do que elas são. Pensar cientificamente é submeter o processo de simplificação a uma certa disciplina: é descobrir *como* tornar as coisas radicalmente mais simples do que são, elucidando seu mecanismo interno de funcionamento e o sistema de relações básicas do qual resultam. É bom lembrar, sugeriu Smith ao concluir seu estudo sobre a psicologia da investigação científica ilustrada pela história da astronomia, que em qualquer ramo da ciência até mesmo as melhores teorias são arranjos provisórios, capazes de satisfazer nossa imaginação por algum tempo, mas fadados a se tornar menos satisfatórios com o avanço do conhecimento e, portanto, a dar lugar a outras teorias.[18]

"A fama", alertou um grande poeta, "é a quintessência dos mal-entendidos que se juntam a um nome." Adam Smith não fugiu à regra. Ao contrário da imagem popular que acabou associada a seu nome, Smith jamais se propôs a ser o profeta de uma nova era. Sua ambição como economista nunca foi converter os políticos com suas idéias (na *Riqueza das nações* ele chega a descrever o político profissional como "aquele animal insidioso e traiçoeiro [...] cujas recomendações flutuam ao sabor dos acontecimentos"),[19] assim como ele também jamais teve a pretensão de desvendar a fórmula da riqueza para uma humanidade sem rumo. A imagem de Adam Smith como um "otimista ensolarado", advogado ingênuo do "laissez-faire" (termo que ele, aliás, jamais usou) e defensor do "enrichissez-vous!" é uma das caricaturas mais grotescas da história das idéias. De fato, como nos recorda o próprio Smith (parafraseando Cícero), "não existe absurdo que ainda não tenha encontrado seu porta-voz".

Entre os estudiosos do seu pensamento, ninguém melhor

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





> tão perigosa como nas mãos de alguém que tivesse a parvoíce e a presunção suficientes para alimentar a fantasia de que estivesse apto a exercê-la.[23]

A principal contribuição de Adam Smith à ciência econômica foi precisamente mostrar em detalhe, no Livro 1 da *Riqueza das nações*, como a interação das atividades de um grande número de indivíduos e empresas, cada qual buscando apenas defender o que acredita ser o seu próprio interesse, conduz à formação de uma ordem espontânea, dotada de uma lógica interna consistente e capaz de garantir uma alocação eficiente dos recursos produtivos (terra, capital e trabalho) da comunidade.

Transacionando livremente no mercado, os agentes econômicos cooperam competindo entre si, como dois tenistas. A tarefa da coordenação é realizada de modo espontâneo pelo sistema de preços e o Estado fica, assim, desobrigado do dever de supervisionar a economia:

> um dever que quando ele tenta cumprir o expõe a inumeráveis enganos, e para cujo desempenho adequado nenhum conhecimento ou sabedoria humanos jamais poderiam ser suficientes; o dever de superintender a atividade das pessoas privadas, e dirigi-la aos empregos mais propícios ao interesse da sociedade.[24]

Reconstruir passo a passo a análise smithiana do funcionamento e das propriedades do mercado regido pelo sistema de preços é algo que extrapolaria os limites deste trabalho. O que importa frisar aqui, no entanto, é que dentro da lógica do mercado, embora o indivíduo seja livre para escolher seus próprios meios para realizar seus próprios fins, isso não significa que exista uma total ausência de restrições externas a seu comportamento. É a natureza da disciplina — e não sua inexistência — que diferencia o mercado do Estado enquanto resposta ao problema da coordenação.

Na economia de comando *pura*, os produtores recebem or-

Material com direitos autorais



alguma iniciativa. E a remuneração que vier vai depender não do mérito moral, do civismo ou das intenções que ele possa ter, mas do valor que os demais estão dispostos a pagar para ter acesso aos bens que oferece ou aos serviços que presta. As vantagens e a especificidade desse sistema de atribuição de valor econômico são descritas com acuidade por Hayek:

> Queremos que o indivíduo tenha liberdade porque apenas se ele puder decidir por si o que fará ele também poderá usar toda a sua singular combinação de informação, habilidades e capacidades que ninguém mais está em condições de apreciar plenamente. Para dar chance ao indivíduo de que ele realize o seu potencial, devemos permitir que aja de acordo com suas próprias estimativas das várias oportunidades e probabilidades. E, como não sabemos o que ele sabe, não podemos julgar se suas decisões foram justificadas, nem podemos saber se o seu sucesso ou fracasso foi devido a seus esforços e previdência ou à sua sorte. Em outras palavras, devemos olhar para os resultados, não para intenções ou motivos, e podemos permitir que aja com base no seu próprio conhecimento apenas se também permitirmos que mantenha aquilo que os demais estão dispostos a pagar-lhe pelos seus serviços, independentemente do que se possa achar sobre a propriedade da remuneração do ponto de vista do mérito moral que o indivíduo possui ou da estima que temos por ele enquanto pessoa.[27]

A sanção extrema que paira sobre aqueles que, por qualquer motivo, estão incapacitados de adquirir poder sobre os bens e serviços produzidos por terceiros não é a prisão ou o sanatório: é a fome, a mendicância e a privação. No mercado, como observou Adam Smith,

> não é por conta da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos obter nosso jantar, mas sim da atenção que eles dedicam ao seu próprio interesse. Nós

Material com direitos autorais



ma automático de correção baseado (como no caso da adrenalina) no princípio da homeostase regida por feedback negativo — era uma conquista prática da humanidade e não uma descoberta ou invenção filosófica.

Na visão smithiana, o mercado está para a divisão do trabalho e o comércio entre homens livres assim como a gramática está para as trocas verbais numa língua natural como o português. Tal como a gramática, o mercado é uma instituição humana constituída por regras que se formaram gradualmente, sem que ninguém soubesse ou deliberasse de antemão como seria o seu funcionamento. São regras abstratas e complexas, que não dizem concretamente *o que fazer* (dizer) e sim *como fazê-lo* (dizê-lo), e que têm a característica de resultar da ação humana, mas não da intenção humana. O mercado baseado na propriedade privada, no princípio das trocas voluntárias e na formação de preços mediante um processo competitivo reconhecidamente imperfeito funciona como uma espécie de gramática das trocas, da mesma forma como a gramática da linguagem natural — um produto espontâneo das trocas lingüísticas entre os homens — regula a nossa comunicação verbal na vida comum.

Desse modo, a economia política não criou o mercado, exatamente como a gramaticologia não inventou a gramática. O mercado é uma regra de convivência entre os participantes de um espaço econômico, assim como a gramática permite a convivência entre os membros de uma comunidade lingüística. E o poder dos economistas para impor ou erradicar as leis do mercado é análogo ao dos gramáticos para exigir respeito às normas gramaticais ou alterá-las. Atribuir a Adam Smith, ou a qualquer outro "gênio da economia", a invenção do sistema de mercado seria como imaginar que a humanidade precisou esperar pela formalização da gramática para aprender a falar ou escrever corretamente. O sistema nervoso humano não precisou esperar pela teoria de Walter Cannon para experimentar os efeitos da adrenalina, assim como James Watt (colega de Smith na Universidade de Glasgow) não esperou pelo advento da termodinâmica para — aí sim — inventar a máquina a vapor.[30]

Material com direitos autorais

Nessa perspectiva, o erro fatal das economias de planejamento central foi a presunção, ao mesmo tempo arrogante e ingenuamente racionalista, de que a "organização científica" da sociedade — o plano econômico elaborado pela autoridade central — poderia substituir com vantagem o mercado regido pelo sistema de preços como fonte de incentivos e mecanismo de coordenação das atividades definidas pela divisão social do trabalho. Fazer isso foi imaginar que era possível tratar a economia como um todo como se ela fosse uma grande fábrica ou um gigantesco exército. Na analogia com a linguagem, o que se tentou fazer equivaleria à tentativa de decretar a proibição do uso de uma língua natural (como, digamos, o russo) nas trocas verbais e a obrigatoriedade do uso de uma língua de laboratório (por exemplo, o esperanto). O resultado, como se sabe, foi um verdadeiro hospício econômico, bem retratado no conhecido lamento do funcionário soviético (mas não só dele): "Nós fingimos que trabalhamos e eles fingem que nos pagam".

Quando a autoridade política se excede, e abusa da prerrogativa de puxar, empurrar, restringir e barrar o movimento das peças sobre o "grande tabuleiro de xadrez da sociedade humana", ela prejudica o andamento da partida e impede a nação de se tornar tão próspera quanto poderia ser. Quando ela vai ainda mais longe e "mela o jogo", virando o tabuleiro em nome de uma "nova ordem", ela acaba criando não a ordem sonhada, mas o caos. Mas afirmar que o mercado regido pelo sistema de preços é uma solução espontânea para o problema da coordenação não significa dizer que ele também resolva os problemas da escassez e da escolha. As regras do jogo por si mesmas — e a maior ou menor interferência do Estado no seu andamento — ainda estão longe de constituir o próprio jogo.

O fato é que, sem jogadores, não há jogo. Para entender o "jogo da sociedade humana" é imprescindível saber alguma coisa sobre as características e qualidades de quem joga. O que move, como agem e o que buscam os jogadores?

O mercado, como foi visto acima, é um mecanismo disciplinador das ações. Ele exerce essa função, contudo, sem destruir

Material com direitos autorais

a liberdade do indivíduo. Cada um permanece livre para escolher seus próprios meios e usar o conhecimento de que dispõe para atingir seus próprios fins. O que falta saber agora é: o que é razoável esperar que os indivíduos façam com essa liberdade? Que princípios irão governar seu comportamento na vida prática, e quais as conseqüências prováveis de diferentes padrões de conduta para o desempenho do sistema econômico?

O argumento filosófico contra o coletivismo afirma o valor moral do indivíduo e opõe-se aos excessos da autoridade e da moralidade cívica. O argumento econômico contra o dirigismo afirma a ordem espontânea do mercado e opõe-se às distorções e ineficiência causadas pela ingerência da autoridade estatal no funcionamento da economia. Enquanto a objeção filosófica se apóia num princípio metafísico, ou seja, na capacidade de escolha moral que diferencia o ser humano do resto do mundo natural, a objeção econômica é conseqüencialista. Ela se baseia numa avaliação das conseqüências da adoção de regras alternativas para a solução do problema da coordenação.

O que falta analisar agora é a questão da *qualidade dos jogadores* que atuam dentro dessas regras. Mais especificamente, trata-se de examinar o problema da relação entre moralidade cívica e pessoal, de um lado, e o comportamento econômico do indivíduo, de outro. O fato, como será visto a seguir, é que o tratamento moderno dessa questão assinala uma completa ruptura com o pensamento clássico e medieval. Ao contrário do argumento filosófico contra a moralidade do rebanho, cujas raízes no mundo antigo são claras e profundas, o argumento desenvolvido pela economia política moderna introduz um ponto de vista absolutamente inédito sobre o tema.

A condenação da riqueza, do comércio e da ambição material é uma nota constante ao longo de toda a história da filosofia moral desde o Iluminismo grego do século V a.C. até o Renascimento europeu. Fossem quais fossem suas divergências em relação a outros temas da ética, sobre esse ponto específico os

Material com direitos autorais

moralistas antigos e medievais foram unânimes. Sem exceção, eles condenaram a ganância e a busca do lucro, censuraram a acumulação de riqueza pessoal e desprezaram o comércio.

Sócrates, por exemplo, recusava-se a receber pelo ensino da filosofia e fazia disso um ponto de honra. A exortação aos homens para que abandonem suas preocupações mundanas e abracem um ideal de vida elevado, despojado do ponto de vista material mas espiritualmente requintado, é um lugar-comum do moralismo clássico. Uma pequena amostra da ocorrência desse tipo de juízo no mundo pré-renascentista ajuda a captar o tom e a orientação do pensamento ortodoxo sobre o tema:

> A pobreza resulta do aumento dos desejos do homem e não da redução das suas posses [...] Quem quer muito, carece muito. Abençoado é aquele a quem os deuses deram meramente o suficiente. [Platão]
>
> Os cidadãos [da *polis*] não deveriam levar uma vida de artesãos ou comerciantes, porque tal vida é ignóbil e contrária à virtude [...] [O homem bom] renunciará à riqueza, às honrarias e, em geral, às vantagens pelas quais os homens lutam, preservando para si a nobreza. [Aristóteles]
>
> A riqueza demandada pela natureza é limitada e fácil de ser obtida; a demandada pela imaginação ociosa estende-se até o infinito [...] Aquilo que remove a dor causada pela carência, e torna a vida como um todo completa, é fácil de obter; por isso não há necessidade de ações que envolvam competição. [Epicuro]
>
> Estar satisfeito com a nossa própria riqueza é a maior e mais segura riqueza [...] Nada é mais revelador de um espírito pequeno e mesquinho do que o amor à riqueza; nada mais honorável e magnificente do que desprezar o dinheiro se você não o possui, mas dedicá-lo à beneficência e liberalidade se você o possui. [Cícero]
>
> Você não se envergonha de si próprio, você que mira a riqueza com uma admiração deslumbrada? [...] A melhor quantidade de posses que se pode ter é aquela suficiente

Material com direitos autorais









damentais: de um lado, (*a*) "o sistema óbvio e simples da liberdade natural" (as *regras do jogo* do sistema de mercado); e, de outro, (*b*) "o esforço uniforme, constante e ininterrupto de cada homem a fim de melhorar sua condição" (a existência de *jogadores* dispostos a promover de forma ativa e assídua o seu auto-interesse econômico). Essas são, na visão smithiana, as duas variáveis-chave para entender a riqueza das nações.

O papel e a importância de (*a*) foram discutidos acima. Mas o que é surpreendente constatar, como se verá, é que (*b*) ocupa um lugar ainda mais destacado do que (*a*) na teoria de Adam Smith. Mais particularmente, a análise de (*b*) tem uma relevância própria, na medida em que permite identificar com clareza um dos pontos básicos que diferenciam o liberalismo econômico doutrinário dos fisiocratas franceses e o pensamento mais flexível — menos rígido e dogmático — característico da abordagem de Smith e outros membros do Iluminismo escocês.

Smith transformou o auto-interesse individual — o desejo de cada um de obter mais pelo que faz e melhorar de vida — no protagonista do enredo que leva da escassez à opulência na biografia nacional. Esse desejo de melhorar de vida, ele afirma, "embora geralmente calmo e desapaixonado, vem conosco do útero materno e nunca nos abandona até que ingressemos no túmulo":

> Durante todo o intervalo que separa esses dois momentos, não existe talvez um instante sequer no qual qualquer homem esteja tão completa e perfeitamente satisfeito com sua situação, de modo a não possuir qualquer desejo de alteração ou melhoria de qualquer tipo. Um aumento da fortuna é o meio pelo qual a maior parte dos homens deseja e se propõe a melhorar sua condição.[39]

Na *Riqueza das nações*, é verdade, Smith evitou especular sobre os motivos que levam o "desejo de melhorar de condição" a adquirir, para "a maior parte dos homens", um conteúdo essencialmente econômico — a ser percebido como "um aumen-

Material com direitos autorais



efeitos de um regime bastante falho. O sr. Quesnay [...] parece haver adotado uma noção do mesmo tipo com relação ao corpo político, e imaginado que ele somente iria florescer e prosperar sob um regime muito preciso, o regime exato da perfeita liberdade e da perfeita justiça. Ele parece não haver considerado devidamente que, no corpo político, o esforço natural que cada homem faz de forma contínua para melhorar sua condição é um princípio de preservação capaz de impedir e corrigir, em muitos aspectos, os efeitos negativos de uma economia política em algum grau parcial e opressiva. Tal economia política, embora possa sem dúvida retardar mais ou menos, não é sempre capaz de fazer cessar por completo o progresso natural de uma nação rumo à riqueza e à prosperidade, e ainda menos de fazê-la retrogredir. Se uma nação não pudesse prosperar sem usufruir da perfeita liberdade e da perfeita justiça, não haveria em todo o mundo uma única nação que poderia ter prosperado.

Esse mesmo argumento, vale notar, embora sem a referência aberta a Quesnay, aparece diversas vezes ao longo do tratado econômico de Smith. Por exemplo, na seguinte passagem enfática do Livro 2:

> O esforço uniforme, constante e ininterrupto de cada homem para melhorar sua condição, o princípio a partir do qual originalmente derivam a opulência pública e nacional, assim como a privada, é com freqüência poderoso o suficiente para manter o progresso natural das coisas rumo à melhoria, não obstante a extravagância do governo e os grandes erros da administração. Como o princípio [...] da vida animal, ele com freqüência restaura saúde e vigor à constituição, apesar não só da doença, mas das prescrições absurdas do médico.[41]

Como essas passagens deixam claro, existe uma diferença básica entre o liberalismo econômico de estilo fisiocrata, com

Material com direitos autorais

4. "VÍCIOS PRIVADOS, BENEFÍCIOS PÚBLICOS"

A CONDIÇÃO HUMANA padece de uma singular cisão. As funções vitais do organismo — todos os processos metabólicos que ocorrem dentro do nosso corpo — são eventos imunes a nossa vontade e escolha conscientes. O coração bate, o sangue circula, o pulmão trabalha e o alimento é digerido sem que possamos decidir como acontecerá tudo isso. Sob o efeito do estímulo apropriado, o fígado segrega a bílis e as glândulas supra-renais a adrenalina. A eficácia de um anestésico independe das crenças que o doente possa ter sobre o seu funcionamento.

Mas quando passamos do metabolismo interno do corpo para a nossa relação com os eventos do ambiente externo — para as nossas ações no mundo — imediatamente notamos uma mudança radical. O cardíaco é livre para decidir se vai ou não consultar um médico, e o cirurgião escolhe a melhor técnica para reparar o coração defeituoso. Ciente de que a digestão do alimento ingerido ocorre a sua revelia, o prisioneiro pode ainda optar pela greve de fome como forma de protesto. Agir ou deixar de agir são eventos que de alguma forma partem do indivíduo e que estão, portanto, abertos à interferência de seus estados mentais — suas crenças, preferências e opiniões.

Algumas atividades, é curioso notar, parecem situar-se na fronteira cinzenta do controlável. Se prestarmos atenção no fato (e se tivermos paciência para isso) podemos acelerar ou retardar a respiração; de outro modo (e enquanto dormimos) ela encontra o seu próprio ritmo. Há um sentido em que acordar na hora desejada é um ato de vontade — algo que podemos nos forçar a fazer —, ao passo que nenhum esforço da vontade consciente consegue nos fazer adormecer quando o sono não vem. Estar

Material com direitos autorais

ciente de que se deseja e precisa dormir costuma ser, de fato, um traço comum da insônia.

A experiência subjetiva dessa cisão entre aquilo que *nos acontece* e aquilo que *fazemos* é algo que cada um pode facilmente constatar por si mesmo. O porquê da cisão e o que faz com que a fronteira esteja onde está — podemos mexer o dedo e a língua mas não o pâncreas e o nervo óptico — são questões que se prestam a um tratamento científico e que a biologia poderá talvez algum dia ajudar a esclarecer.

O que é certamente mais difícil imaginar é que o avanço da ciência possa algum dia refutar a validade da nossa experiência subjetiva da cisão. A história da ciência, é verdade, tem sido em grande medida a história da destruição de nossas crenças em causalidades imaginárias: com um simples par de prismas polidos, por exemplo, Newton enterrou milênios de fantasias sobre as causas do arco-íris. Mas daí a supor que a nossa sensação de liberdade ao agir no mundo seja também ela uma ilusão antropocêntrica há um fosso intransponível. Trata-se aqui de uma questão metafísica sobre o lugar da espécie humana no universo — o homem como parte apenas ou também como parceiro da criação — e uma das poucas certezas firmes que se pode ter sobre o assunto é que ele continuará fornecendo matéria-prima para especulação e debate enquanto ainda houver filósofos no mundo para especular e debater.

Do ponto de vista da ética, a experiência da cisão entre aquilo que nos acontece, de um lado, e aquilo que fazemos quando agimos ou deixamos de agir, de outro, é crucial. O ponto fundamental é que, como no caso dos eventos corporais acima descritos, nossos *processos mentais* também estão, em larga medida, apenas parcialmente sob nosso controle.

O medo, a raiva, o pavor e o pânico, por exemplo, são ocorrências emocionais às quais estamos sujeitos em determinadas circunstâncias. São eventos que, por assim dizer, nos atravessam sem pedir licença ou fazer cerimônia; processos mentais que não podemos simplesmente escolher se desejamos ou não ter, assim como podemos escolher, digamos, a hora em que desejamos

Material com direitos autorais





prezo. Nós vemos com freqüência as atenções respeitosas do mundo mais fortemente dirigidas para os ricos e poderosos do que para os sábios e virtuosos. Nós vemos com freqüência os vícios e a estupidez dos imponentes muito menos desprezados do que a pobreza e a fraqueza dos inocentes. Merecer, conquistar e usufruir o respeito e a admiração da humanidade são os grandes objetivos da ambição e da emulação. Dois caminhos distintos se apresentam diante de nós, os dois igualmente levando à consecução deste objetivo tão desejado: um deles, pelo estudo da sabedoria e pela prática da virtude; o outro, pela aquisição da riqueza e poder. Dois tipos distintos de caráter se apresentam à nossa emulação: um deles, de ambição orgulhosa e avidez ostentatória; o outro, da modéstia humilde e da justiça equânime [...] São os sábios e virtuosos, um grupo seleto embora, eu tema, reduzido, os verdadeiros e resolutos admiradores da sabedoria e da virtude. A grande multidão humana são os admiradores e veneradores, e, o que pode parecer ainda mais extraordinário, com freqüência admiradores e veneradores desinteressados, da riqueza e do poder.[3]

As simpatias de Smith enquanto filósofo moral dispensam comentário. Ele observou com frieza analítica a conduta humana a seu redor e foi capaz de constatar, por exemplo, que "para a maior parte das pessoas ricas a principal fruição da riqueza consiste em poder exibi-la, algo que aos seus olhos nunca se dá de modo tão completo como quando elas parecem possuir aqueles sinais de opulência que ninguém mais pode ter a não ser elas mesmas". Quase sem nos darmos conta (e não é apenas no sentido literal) nós tendemos "a exibir nossas riquezas e a esconder nossa pobreza".[4]

Ao contrário dos moralistas clássicos, entretanto, Smith jamais condenou a aspiração espontânea da maioria e muito menos alimentou a ilusão de que a pregação moral, a doutrinação bem-intencionada ou um "golpe de marketing" pela ética pu-

Material com direitos autorais

dessem algum dia alterar essa realidade. Em sua teoria econômica, ele reconheceu a força do desejo pela riqueza e procurou analisar seus efeitos sob diferentes arranjos institucionais.

Nada disso, contudo, o levou a confundir o desejado com o desejável. Embora tolerável do ponto de vista moral, e sob muitos aspectos surpreendentemente benéfico para o conjunto da sociedade, o auto-interesse econômico do indivíduo estava longe de ser alguma coisa admirável. Imaginar que a riqueza e o poder pudessem ter o dom de tornar os seus detentores pessoas mais ou menos merecedoras do nosso respeito e estima sempre foi visto, por Adam Smith, como uma "corrupção dos nossos sentimentos morais".

Uma posição teórica muito distinta da smithiana, e que acabou em larga medida dominando a ciência econômica no século XX, é a tese do *egoísmo ético*. Trata-se aqui da afirmação do auto-interesse governado pelo motivo monetário não tanto como uma regularidade empírica, mais ou menos próxima dos fatos observáveis, mas como uma prescrição — como um ideal normativo de conduta para o indivíduo — tendo em vista os objetivos de promover a eficiência produtiva e alocativa da economia e de maximizar o nível de bem-estar material da sociedade.

Dentro dessa perspectiva, o desejável é precisamente aquilo que a grande multidão humana retratada por Adam Smith deseja. Para os adeptos do egoísmo ético, "é apenas necessário que cada indivíduo aja de forma egoísta para que o bem de todos seja atingido", já que "os melhores resultados seriam obtidos se as pessoas não pensassem de todo em termos morais, mas agissem meramente de modo egoísta".[5] O principal objetivo deste capítulo será, em primeiro lugar, apresentar e discutir o argumento que levou à tese do egoísmo ético. Na parte final do capítulo (e no capítulo 5), procurarei examinar os limites dessa tese e analisar, à luz da pesquisa teórica e empírica mais recente, a importância da ética como fator de produção.

Material com direitos autorais

der gastar mais. “O contentamento, ruína da indústria, faz com que as abelhas se satisfaçam com o armazém mais próximo, e nem procurem ou sonhem com mais.”[11]

O resultado final de toda essa cadeia de efeitos interdependentes deflagrada pela súbita conversão das abelhas é uma dupla depressão — uma queda sem precedentes na economia e a pasmaceira existencial. Uma tentativa de invasão externa é rechaçada a duras penas, com o sacrifício de milhares de abelhas, até que por fim a colméia outrora grandiosa e radiante se resigna ao padrão de vida típico doş insetos sociais — uma existência estagnada, reta e sem brilho, “abençoada pelo contentamento e honestidade”, dentro de uma árvore oca. E, como toda fábula tem uma moral, esta também termina anunciando a sua. Como esclarece o próprio Mandeville no prefácio da obra:

> O principal objetivo da *Fábula* (como é brevemente explicado na moral) é mostrar a impossibilidade de usufruir todos os mais elegantes confortos da vida, com os quais nos deparamos em qualquer nação industriosa, rica e poderosa, e ao mesmo tempo ser abençoado com toda a virtude e inocência que se poderia desejar numa idade de ouro; e a partir disso exibir a tolice e insensatez daqueles que, desejosos de pertencer a um povo florescente e próspero, e maravilhosamente sequiosos dos benefícios que podem receber enquanto tal, estão no entanto sempre murmurando e condenando aqueles vícios e saliências que desde o início do mundo até o dia presente sempre foram inseparáveis de todos os reinos e Estados que se renomaram pelo seu poderio, riqueza e refinamento ao mesmo tempo.[12]

O argumento da *Fábula*, vale notar, vira de ponta-cabeça a tese do neolítico moral (capítulo 1). O vício não é o filho bastardo e corrigível da prosperidade. Ele é o pai dela. O barro das motivações e taras humanas — egoísmo, ganância, inveja, vaidade, lascívia, cupidez, avareza — é *o* insumo indispensável para a

Material com direitos autorais





seja, até o bolso, o estômago e a sala de estar do consumidor, é imprescindível que ela opere num ambiente competitivo.

Outro elemento crucial para que o sistema funcione é a confiança, por parte de cada indivíduo e de cada empresa, de que o resultado final de suas atividades será avaliado e remunerado de forma independente, de acordo com a disposição dos consumidores em pagar por eles. O problema é que se este vínculo entre atividade, avaliação e remuneração se torna irregular e incerto, ou seja, se o mínimo legal do mercado não é garantido pelo Estado e passa a ser amplamente contestado e desrespeitado, os agentes não só perdem a confiança de que poderão de fato colher mais à frente o que decidirem plantar hoje, como passam a reorientar seus esforços e talento na tentativa de colher agora o que os outros plantaram antes. Os efeitos dessa quebra de confiança no mínimo legal do mercado são bem analisados por David Ricardo:

> A quantidade de emprego num país depende não apenas da quantidade de capital, mas da sua distribuição vantajosa e, sobretudo, da convicção de cada capitalista de que lhe será permitido usufruir, sem ser molestado, dos frutos do seu capital, sua habilidade e sua capacidade empreendedora. Retirar dele tal convicção é aniquilar de uma só vez metade da indústria produtiva da nação e seria mais fatal para o trabalhador pobre do que para o próprio capitalista rico.[23]

O problema é que tanto um Estado fraco e inoperante quanto um Estado excessivamente forte e voraz minam a confiança do setor privado no mínimo legal do mercado. O primeiro porque ele se mostra incapaz de garantir a justiça e proteger os agentes dos avanços predatórios dos demais; e o segundo porque ele próprio acaba se tornando a grande ameaça de invasão predatória, colhendo para si, por meio de impostos e confiscos, o resultado das atividades produtivas do setor privado.

Pior do que um *ou* outro, apenas uma combinação perversa de ambos: o Estado que combina a inoperância na adminis-

Material com direitos autorais

5. A ÉTICA COMO FATOR DE PRODUÇÃO

As regras do jogo e a qualidade dos jogadores são os dois elementos essenciais de qualquer sistema econômico. Suponha que as regras do jogo estão dadas: uma economia de mercado baseada na competição entre produtores independentes, dotada de uma moeda estável e onde a violação do mínimo legal é empiricamente desprezível. Pergunta-se: que espécie de jogadores conduziria uma economia assim constituída ao máximo de eficiência e prosperidade? Que atributos de caráter e traços comportamentais seriam capazes de fazer com que tais regras gerassem o melhor resultado em termos de desempenho econômico? Até que ponto os valores morais do indivíduo e a adesão a normas sociais de conduta ajudam (ou atrapalham) a atividade produtiva?

Para os adeptos do egoísmo ético a resposta é simples. Quando a ética conflita com o auto-interesse do indivíduo, tal como ele o percebe, ela é inócua. Embora as regras do jogo sejam passíveis de mudança mediante o debate público e a ação governamental, os jogadores são basicamente os mesmos em toda parte e ao longo do tempo: eles reagem às situações e oportunidades com que se deparam na vida prática "de modos previsíveis e provavelmente imutáveis". Enquanto economistas, afirma Stigler, "nós lidamos com agentes que maximizam sua utilidade, e seria ao mesmo tempo inconsistente e ocioso para nós conclamá-los a não agir assim".[1]

Friedman vai um passo além. Menos confiante que seu ex-colega da Universidade de Chicago quanto à imutabilidade e uniformidade empírica dos princípios que regem a nossa conduta econômica, ele conclama os homens de negócio a não fraquejar na defesa intransigente do motivo monetário:

Material com direitos autorais

> Poucas tendências poderiam minar tão completamente os próprios fundamentos da nossa sociedade livre quanto a aceitação, por parte dos dirigentes de empresa, de uma responsabilidade social outra que não a de fazer tanto dinheiro quanto for possível para os seus acionistas.[2]

A coincidência entre a hipótese de trabalho de Stigler e a prescrição moral de Friedman não é casual. Tanto na teoria quanto na prática o egoísmo ético (restringido pelo mínimo legal do mercado) é o caminho da prosperidade. O sistema de preços utiliza como força propulsora desejos e motivações egoístas que a ética desaprova. Ele transforma o vício privado em benefício público. Qualquer influência de crenças e sentimentos morais que desviem o indivíduo daquilo que se espera dele, isto é, da maximização da utilidade a partir de um cálculo racional de retorno provável das alternativas, é vista como uma interferência perturbadora: uma concessão embaraçosa para a teoria (o que é verdadeiro) e contraproducente na prática (o que é muito provavelmente falso).

O egoísmo ético de Chicago é o herdeiro contemporâneo do argumento mandevilliano (capítulo 4). O seu principal avanço em relação à tese original da *Fábula das abelhas* é preencher a elipse na fórmula "vícios privados, benefícios públicos" com o *insight* central da teoria econômica smithiana. Sai a fé na "alquimia divina", entra o argumento econômico da "mão invisível".

Por outro lado, o egoísmo ético difere da posição adotada por Adam Smith em relação à ambição da "grande multidão humana". A diferença é que Smith nunca fez do *desejado* o *desejável*. Ele jamais conclamou os indivíduos a suspender suas inibições e preocupações morais na vida prática (como fazem o "licencioso" Mandeville e seus herdeiros), assim como ele não aceitou a idéia de que maximizar a utilidade e o ganho privado é o melhor que cada um pode fazer pelo bem comum. Para Smith, é certo, não há nada de errado em ganhar dinheiro ou esticar cada músculo na corrida por mais dinheiro. Isso é o desejado. Mas fazer o bem é outra coisa.

Material com direitos autorais



de vida. O que se pretende não é negar a força e a importância do auto-interesse. O desafio é entender melhor as diversas formas que ele assume e as conseqüências disso para o funcionamento do mercado e a riqueza das nações.

O objetivo básico deste capítulo é reconstruir a evolução das idéias sobre o papel da ética como um fator de produção e analisar os argumentos que vêm levando, mais recentemente, a uma reaproximação entre ética e teoria econômica. A proposição central a ser discutida é a noção de que a presença de valores morais e a adesão a normas de conduta são requisitos indispensáveis para que o mercado se firme como regra de convivência civilizada e se torne, alimentado pelo desejo de cada indivíduo de viver melhor, uma interação construtiva na criação de riqueza.

A perspectiva ética da economia traz as variações na qualidade dos jogadores — a diversidade da conduta humana na vida prática — para o centro do palco. O problema moral não desaparece com a entrada em cena da disciplina imposta pelo mecanismo de mercado; a ética não é apenas um "ornamento" — opcional ou subversivo — da sua operação. Tanto nas relações horizontais de mercado como na vida interna das organizações hierárquicas da sociedade (famílias, escolas, empresas, associações profissionais, sindicatos, universidades, partidos, igrejas e governos), a presença de valores e normas que de algum modo filtrem o auto-interesse, separando o *desejado pelos indivíduos* do *desejável para o grupo*, é fundamental. A ética conta.

Na história da economia política, um dos pioneiros dessa abordagem foi o polímata inglês do século XVII, William Petty, autor de *Aritmética política*. Petty questionou a crença mercantilista de que a riqueza e o poder de uma nação dependem de um território e população grandes. Ele comparou a situação da França e da Holanda na época e observou que "um país pequeno com uma população reduzida pode ser, pela sua situação, comércio e política, equivalente em riqueza e poderio a uma população e território muito maiores". Tendo vivido na juventude

Material com direitos autorais







> A banana é para os habitantes da zona tórrida [da América espanhola] o que o cereal gramíneo, o trigo, a cevada, o centeio são para o Leste asiático e para a Europa, e o que as diversas variedades de arroz são para o Bengal e a China [...] Eu duvido que exista em todo o globo terrestre alguma outra planta que, num espaço tão pequeno de chão, possa produzir uma massa tão considerável de substância nutritiva... No pé da cordilheira, nos vales úmidos das intendências de Vera Cruz, Valladolid e Guadalajara, um homem que meramente emprega dois dias da semana num trabalho nada laborioso pode obter a subsistência para toda uma família [...] Ouvimos repetir com freqüência nas colônias espanholas que os habitantes das regiões quentes jamais despertarão do estado de apatia em que por séculos estão mergulhados até que um decreto real ordene a destruição das plantações de banana. O remédio é violento, e aqueles que o propõem de forma tão calorosa não revelam, em geral, maior atividade do que os de condição inferior, a quem eles forçariam a trabalhar pelo aumento das suas carências [...] Na zona tórrida, onde uma mão beneficente parece ter espalhado por toda parte as sementes da abundância, o homem, displicente e inerte, experimenta periodicamente uma carência nutritiva que a diligência de nações mais civilizadas baniu até mesmo das regiões mais estéreis do Norte.[11]

Claramente, o traço distintivo do padrão de conduta descrito por Humboldt não é o egoísmo sem freios discutido por Weber, Banfield e Tocqueville. Para Humboldt, o atraso e a precariedade da vida na América espanhola, com a ocorrência periódica de fomes e epidemias, eram antes o resultado da completa falta de motivação dos habitantes para fins econômicos. A própria prodigalidade da natureza a seu redor seria uma espécie de maldição disfarçada que conspirava para torná-los assim apáticos e largados. A falta de apetite — e não a gula ou a ausência de modos à mesa — era a raiz do problema.

Em contraste com as abelhas lamuriantes da fábula mande-

Material com direitos autorais















> sem que todos aqueles cuja colaboração é requerida fariam sua parte de boa-fé e de acordo com seus contratos. A ação conjunta é possível apenas na medida em que os seres humanos podem contar uns com os outros. Existem países na Europa, com um potencial industrial de primeira ordem, onde o mais sério obstáculo para a condução de negócios em larga escala é a escassez de pessoas que se supõem aptas a serem merecedoras de confiança no recebimento e gasto de somas consideráveis de dinheiro.[28]

Um diagnóstico semelhante, vale notar, está presente nas reflexões de Kenneth Arrow (o maior economista matemático norte-americano do século XX) sobre a importância da confiança para o funcionamento normal do sistema de preços:

> Praticamente toda transação comercial encerra um elemento de confiança; seguramente qualquer transação que se prolonga ao longo do tempo [...] Durante a sua evolução, as sociedades desenvolveram acordos implícitos de certos tipos de consideração pelos outros, acordos que são essenciais para a sobrevivência da sociedade ou ao menos contribuem enormemente para a eficiência do seu funcionamento. Tem-se observado, por exemplo, que entre as características de diversas sociedades economicamente atrasadas está uma falta de confiança mútua. Empreendimentos coletivos de qualquer tipo, não apenas governamental, tornam-se difíceis ou impossíveis não apenas porque A pode trair B, mas porque mesmo se A deseja confiar em B ele sabe que é improvável que B confie nele. É claro que esta falta de consciência social representa de fato uma perda econômica definida em sentido muito concreto, além de ser uma perda do ponto de vista do bom andamento do sistema político.[29]

Sobre a realidade a seu redor, Mill arriscou alguns comentários interessantes ligando ética e economia. Muito antes de Weber, e na trilha sugerida originalmente por Petty, ele procu-

Material com direitos autorais







> os patrões fossem escorregadios em suas promessas e os clientes estivessem sempre prontos a trapacear e atrasar suas dívidas —, se aquilo que um moralista chamou de "fé na vida comum" fosse menos prevalecente. Ou, para tornar a importância da educação moral ainda mais patente, suponha que este estado de coisas fosse geral, qual a conseqüência? O comércio abandonaria o nosso litoral [britânico] com mais certeza do que se ele fosse devastado pela guerra. Se isso fosse levado ao limite extremo, como supomos, esse carnaval de vício dissolveria a própria sociedade; se fosse levado a um patamar inferior de consistência infame, ele nos deixaria com pouco para viver dali para a frente — seguramente sem produção excedente para exportar, pois mesmo que a possuíssemos nossos clientes, já desconfiados dos nossos bens e das nossas promessas, não comprariam de nós. Essa fé na vida comum, que pode ser vista em cada ação, é o ligamento da sociedade [...] Nações nas quais existe pouco dessa fé na vida comum estão conseqüentemente fadadas a um desenvolvimento lento da riqueza.[32]

A última observação acima aponta claramente para a conclusão de Banfield sobre o Sul da Itália. A ênfase no papel da confiança ou "fé na vida comum", por sua vez, retoma o ponto sugerido por Mill acima e, de forma mais abrangente, antecipa aquilo que Arrow assinalou mais recentemente ao argumentar que:

> A presença daquilo que numa terminologia um pouco antiquada eram chamadas *virtudes* desempenha um papel significativo no sistema econômico [...] Muitos de nós consideramos ser possível que o processo de troca requeira a presença de inúmeras dessas virtudes, ou seja pelo menos grandemente facilitado por elas (não apenas a veracidade, mas também confiança, lealdade e justiça em transações futuras).[33]

Material com direitos autorais







wishful thinking e permite que suas idéias sobre a realidade *como ela é* sejam governadas pelos seus desejos e esperanças sobre a realidade como ela *deve ser*. Em suma, boa parte dos pronunciamentos de Marshall sobre ética e economia pertencem à mesma família de previsões como as de Marx sobre a iminência da "revolução proletária" ou de Herbert Spencer sobre o "desaparecimento do Estado".

Dito isso, há muito ainda que se pode aprender com Marshall sobre a função econômica da ética. No plano teórico, uma de suas principais ambições como economista foi a tentativa de incorporar à análise econômica padrões de comportamento que não se limitassem ao motivo monetário enquanto fim e ao cálculo de retorno das ações enquanto meio. Isso significava, de um lado, a rejeição do postulado do "homem econômico" e, de outro, uma maior atenção à presença de motivações extra-econômicas como determinantes da conduta humana na vida prática:

> As faculdades religiosas, morais, intelectuais e artísticas das quais depende o progresso da indústria não são adquiridas apenas por conta das coisas que se podem obter por intermédio delas, mas são desenvolvidas pelo exercício visando ao prazer e à felicidade que elas mesmas trazem; e, da mesma maneira, a organização de um Estado bem-ordenado, este grande fator da prosperidade econômica, é o produto de uma infinita variedade de motivos, muitos dos quais não têm qualquer relação direta com a busca da riqueza nacional.[47]

Outro exemplo é a empresa de capital aberto. A separação entre propriedade e gestão empresarial requer algum tipo de compromisso moral, por parte dos executivos assalariados, de que eles não irão explorar em benefício próprio, ou seja, em detrimento da empresa, sua posição de autoridade e acesso privilegiado à informação. O nepotismo, como nota Robin Matthews, contorna em parte o problema da falta de gente de confiança, mas sacrifica a eficiência da empresa na medida em que os fami-

Material com direitos autorais







NOTAS

INTRODUÇÃO: A PERSPECTIVA ÉTICA [pp. 19-26]

1. A tese de que asserções factuais (positivas) não permitem derivar logicamente asserções morais (normativas) é devida a Hume. Para ilustrar, de forma provocativa, seu argumento, ele observa: "Não é contrário à razão preferir a destruição do mundo inteiro do que o arranhar de meu dedo. Não é contrário à razão, para mim, escolher a minha total ruína para prevenir o menor desconforto em um índio ou pessoa inteiramente desconhecida por mim" (*Treatise*, p. 416). O entendimento positivo — o que Hume chama aqui de "razão" — é neutro quanto a fins; a opção entre a destruição do mundo e o arranhar do dedo depende de um juízo de valor que nenhuma quantidade de conhecimento sobre o mundo *como ele é* pode fornecer. Para uma revisão das diversas interpretações e discussão da "guilhotina humiana" ver MacIntyre, "Hume on 'is' and 'ought'". A relevância e os limites da separação entre o positivo e o normativo na economia são discutidos por Roy em *Philosophy of economics*.

2. Knight, *Inteligência & ação democrática*, p. 24.

3. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 187.

4. Huxley, "On Descartes, 'Discourse'", pp. 192-3. Em suas aulas sobre o pragmatismo, o filósofo norte-americano William James faz referência à proposta de Huxley, sem no entanto adotar uma posição definida em relação a ela: "Se o passado e o presente fossem puramente bons, quem poderia desejar que o futuro pudesse não se parecer com eles? Quem poderia desejar o livre-arbítrio? Quem é que não diria, com Huxley, deixe-me receber corda todos os dias, como um relógio, para fazer necessariamente o que é certo, e não peço nenhuma liberdade melhor. Liberdade, num mundo que já fosse perfeito, poderia apenas significar liberdade de ser pior, e quem poderia ser tão insano para desejar tal coisa?" (*Pragmatism*, p. 61). Obviamente, o mundo não é perfeito e James não esclarece se estaria disposto ou não a fechar um contrato com o "grande Poder" nos termos sugeridos por Huxley. O problema é identificado corretamente por Malthus: "Parece muito provável que o mal moral é absolutamente necessário para a produção de excelência moral. De um ser com apenas o bem colocado à sua vista pode-se dizer, com justiça, que ele é impelido por uma necessidade cega. A busca do bem nesse caso não é indicação de propensões virtuosas" (*First essay*, p. 210). Uma posição antagônica à de Huxley é defendida pelo narrador de *Notes from the underground*, de Dostoiévski (cap. 7). Ver ainda Nietzsche, *Gay*

Material com direitos autorais







13. Sobre a história da idéia de "perfectibilidade humana" e a sua importância no Iluminismo europeu, ver o trabalho do filósofo australiano Passmore, *Perfectibility of man*, e o cap. 13 da monumental obra de Glacken, *Traces on the Rhodian shore*. Para Rousseau, a capacidade de aperfeiçoamento (*perfectibilité*) era, juntamente com a liberdade, o que distinguia o "homem natural" dos outros animais.

14. Sobre a contradição desconcertante entre a pregação moral e o comportamento de Rousseau, ver o brilhante capítulo biográfico que lhe dedica Paul Johnson em *Intellectuals*. A apreciação dos seus contemporâneos é sugestiva. Como observa Johnson: "Suas acusações eram sérias e o efeito coletivo da condenação é devastador. Hume, que de início o considerou 'gentil, modesto, amigável, desinteressado e estranhamente sensível', depois concluiu, a partir de uma experiência mais extensa, que ele era 'um monstro que enxergava a si próprio como o único ser importante no universo'. Diderot, após prolongado contato, retratou-o como 'enganador, vão como satã, ingrato, cruel, hipócrita e cheio de malícia' [...] Para Voltaire, 'um monstro de vaidade e vileza' [...] Burke declarou: 'A vaidade era o vício que ele possuía num grau pouco aquém da loucura' [...] As apreciações mais tristes de todas são as que sobre ele fizeram as mulheres de bom coração que o ajudaram, como madame d'Épinay, e o seu marido inofensivo, cujas últimas palavras dirigidas a Rousseau foram 'a única coisa que me resta em relação a você é pena'" (pp. 10 e 26). Para o anarquista francês Proudhon, Rousseau era a negação viva de tudo o que defendia: "Nunca um homem uniu a tal ponto orgulho intelectual, aridez de espírito, baixeza de gostos, depravação de hábitos, ingratidão de coração [...] Quanto a suas idéias sobre a sociedade, elas mal escondem sua profunda hipocrisia" (citado por Passmore, *Perfectibility of man*, p. 178). O poeta francês Baudelaire, que entendia do assunto, parece tocar o dedo no nervo da questão quando afirma: "Jean-Jacques [Rousseau] conseguiu se intoxicar a si próprio sem precisar de haxixe" (*My heart laid bare*, p. 117). Voltaire e Rousseau seriam, de acordo com Nietzsche, os dois pólos extremos do Iluminismo francês: Voltaire representando tudo o que de melhor ele produziu e, Rousseau, tudo o que de pior (*Will to power*, § 100).

15. Russell, *History of Western philosophy*, p. 674. Na segunda parte de *15 action*, procurei examinar de modo sistemático a questão da "entropia da informação" e das imperfeições na transmissão de idéias filosóficas, sobretudo quando estas são apropriadas por pessoas competindo por posições de liderança e poder na sociedade.

16. Kant, citado por Cassirer, "Kant and Rousseau", p. 18.

17. Cassirer, "Kant and Rousseau", p. 20.

18. Kant, "Idea for a universal history", sétima proposição (p. 49). Na sua introdução à coletânea *Kant's political writings*, Reiss oferece uma visão de conjunto do pensamento político de Kant e do contexto dos seus diversos escritos nessa área. Ver também o trabalho biográfico de Cassirer, *Kant's life and thought*.

Material com direitos autorais







37. Mill, "Utility of religion", p. 53.

38. Idem, citado por Riley, *Liberal utilitarianism*, pp. 225-6.

39. Mill, *On liberty* (*Works*, vol. 18, p. 274). O conteúdo e a relevância deste importante ensaio de Mill são discutidos no capítulo 3.

40. Lovejoy, *Reflections on human nature*, pp. 7-8. Existem, é claro, exceções. Weber, por exemplo, na conclusão de seu conhecido ensaio de 1904-5 sobre as origens do capitalismo, citou versos de Goethe para caracterizar a fase mais recente do desenvolvimento cultural: "Especialistas sem espírito, sensualistas sem coração; esta nulidade imagina que atingiu um nível de civilização jamais alcançado" (*The Protestant ethic*, p. 182). Ver também os comentários de Simmel em *Philosophy of money* (1907), esp. a seção "O aumento na cultura material e o atraso na cultura individual" (pp. 448-52).

41. Lovejoy, *Reflections*, p. 8.

42. Ver Russell, *Authority and the individual*, esp. p. 125: "Nossos problemas atuais se devem, mais do que a qualquer outra coisa, ao fato de que aprendemos a entender e controlar de forma aterrorizante as forças da natureza fora de nós, mas não aquelas que estão corporificadas em nós mesmos"; Whitehead, *Science and the modern world*; e Samuel, *Belief and action*. Ver também o simpósio *Science and ethics*, com comentários de membros da elite científica, religiosa e política inglesa sobre o artigo do zoólogo C. H. Waddington publicado em 1942 no periódico *Nature*.

43. Keynes, "Economic possibilities for our grandchildren" (*Collected writings*, vol. 9, p. 329).

44. Leopold, citado por Passmore, *Man's responsibility for nature*, p. 4. Sobre a contribuição de Leopold ver também Attfield, *Ethics of environmental concern*. A história das idéias e atitudes humanas em face do mundo natural é contada por Glacken, *Traces* (pré-socráticos ao século XVIII); e Thomas, *Man and the natural world* (Inglaterra de 1500 a 1800). Ver também Coleman, "Providence, capitalism and environmental degradation". Para uma história do movimento ecológico ver Bramwell, *Ecology in the 20th century*.

45. Ver Passmore, *Man's responsibility for nature*, partes 1 e 3.

46. Sperry, *Science and moral priority*, pp. 9-10. O principal trabalho científico de Sperry, pelo qual recebeu o Nobel, foi o estudo de cérebros cirurgicamente secionados. Embora reconheça a quase total carência de conhecimento científico confiável sobre o funcionamento da "caixa-preta" cerebral (p. 30), Sperry não hesita em adotar, com grande convicção, uma postura monista e mentalista no tocante à questão da relação cérebro-mente. É esse pressuposto que sustenta sua conclusão de que "valores são o problema número um de nossa época" (pp. 123-6).

47. Ver Huxley, "On the hypothesis that animals are automata". Sobre a história do materialismo (não dialético!), ver Lange, *History of materialism* (pré-socráticos ao início do século XIX); e Yolton, *Thinking matter* (Inglaterra no século XVIII). Para uma introdução ao debate contemporâneo sobre a relação cé-

Material com direitos autorais







law contém uma versão, em língua inglesa, do material que Hobbes vinha trabalhando para utilização no tratado *Elements of philosophy*.

21. Hobbes, *Leviathan*, p. 83.

22. Idem, ibidem, p. 82.

23. Idem, ibidem, p. 112. A origem do termo *leviatã* são os capítulos 40 e 41 do Livro de Jó no Antigo Testamento. Jó havia cometido o pecado da soberba ao ousar questionar a sabedoria e o poder do Criador. Para puni-lo e humilhá-lo pelo seu orgulho, o Senhor demonstra sua onipotência infinita invocando a figura de dois monstros aterradores: Beemot e Leviatã. Após descrever os traços terríveis do monstro marinho ("o terror habita ao redor dos seus dentes"), o Senhor pergunta a Jó: "Porventura poderás tirar com anzol o Leviatã, e ligarás tua língua com uma corda? [...] Porventura fará ele concertos contigo, e recebê-lo-ás tu por escravo para sempre? [...] Põe a tua mão sobre ele: lembra-te da guerra, e não continues mais a falar [...] Não há poder sobre a Terra que se lhe compare, pois foi feito para que não temesse a nenhum. Todo o alto vê, ele é o rei de todos os filhos da soberba" (*Bíblia Sagrada*, p. 411). O nome Beemot foi utilizado por Hobbes como título de seu livro sobre a guerra civil inglesa (1642-6). As alusões à Bíblia não são gratuitas. A necessidade de pôr fim às disputas religiosas foi talvez a principal motivação de Hobbes como filósofo político. Estima-se que 371 das 714 páginas do *Leviathan* lidam diretamente com temas religiosos (ver Rogow, *Thomas Hobbes*, pp. 64 e 163; e Tuck, *Hobbes*, pp. 28 e 56). Um eco bizarro da noção de Estado como "deus mortal" é o conceito hegeliano de Estado como "divindade secular". Após retratar o funcionalismo público como a "classe universal", ou seja, a única que zela pelo interesse do todo, Hegel afirma: "Tão acima quanto a mente está em relação à natureza, também o Estado está em relação à vida física. O homem deve, portanto, venerar o Estado como uma divindade secular, e saber que, se é difícil compreender a natureza, é infinitamente mais difícil entender o Estado" (Hegel, *Philosophy of right*, p. 285; o paralelo entre Hobbes e Hegel baseia-se em Carrit, *Morals and politics*).

24. Hobbes, *Leviathan*, pp. 112-3. A noção de medo da morte violenta como o *summum malum* hobbesiano é desenvolvida por Oakeshott em seu ensaio introdutório (p. xxxi). Para uma comparação sobre o papel do medo nas filosofias de Lucrécio e Hobbes, ver Nichols, *Epicurean political philosophy*, pp. 185-6.

25. Hobbes, *Leviathan*, pp. 82-3. Esta passagem repete, com pequenas variações, a colocação originalmente feita em *De cive* (ver Rogow, *Hobbes*, p. 138). Os dois exemplos oferecidos por Hobbes para ilustrar o "estado de natureza" são: "os povos selvagens em muitos lugares da América" e as relações externas entre soberanos (*Leviathan*, p. 83).

26. Para um balanço de três séculos de interpretações e revisões historiográficas do pensamento de Hobbes, ver Tuck, *Hobbes*, pp. 92-116. Sobre a avaliação de Hume de sua filosofia, ver *History of England*, vol. 6, p. 153: "A políti-

Material com direitos autorais







vol. 1, "Remark H", pp. 98-9; ver também o "Remark C", onde ele faz uma longa digressão sobre moralidade sexual (*Fable*, vol. 1, pp. 69-76). O ataque à educação popular é o tema principal do "Essay on charity and charity schools" (*Fable*, vol. 1, pp. 253-322). A noção de Mandeville de que a ignorância era uma bênção para os mais pobres foi defendida também por Soame Jenyns em *A free enquiry into the nature and origin of evil* (1757). A introdução do termo *ópio* nesse contexto deve-se a Jenyns: "A ignorância, ou a falta de conhecimento e literatura, o destino ordenado de todos os que nascem para a pobreza e para a labuta desagradável, é o único ópio capaz de infundir aquela insensibilidade que os torna capazes de suportar as misérias da primeira e a fadiga da segunda. Trata-se de um tônico ministrado pela mão graciosa da Providência, e do qual eles não devem jamais ser privados por uma educação imprópria e inoportuna [...] uma ilustração notável da sabedoria divina [...] Assim a miséria, por todos os métodos possíveis, é diminuída ou recompensada; e a felicidade, como os fluidos, está sempre tendendo rumo a um equilíbrio" (pp. 65-7). Em uma resenha devastadora do livro de Jenyns, publicada no mesmo ano de seu lançamento, Samuel Johnson contestou o ataque à educação popular: "O autor [...] nunca viu as misérias que imagina tão fáceis de suportar [...] Condenar à pobreza irreversível geração após geração, apenas porque o antepassado calhou de ser pobre, é, por si mesmo, cruel, se não injusto, e totalmente contrário às máximas de uma nação comercial, que sempre supõe e promove a rotação da propriedade e oferece a cada indivíduo a oportunidade de corrigir sua situação por meio da sua diligência" (*Works*, vol. 6, pp. 54-7). Ver também Willey, *Eighteenth-century background*, pp. 48-56; e Robbins, *Theory of economic development*, esp. p. 74.

8. Johnson, citado por Robinson, *Economic philosophy*, p. 19; a mesma passagem é citada por Hayek, "Dr Bernard Mandeville", *New Studies*, p. 252.

9. Horácio, *Epistles*, I, i, linhas 65-6. Ver também Juvenal: "Quem se importa com a reputação se puder manter sua grana?" (*Satires*, i, linhas 46-7). É possível detectar um eco mandevilliano nos versos de Pope: "Sure, of qualities demanding praise more go to ruin fortunes, than to raise" (*Epistles*, iii). A máxima latina denotando a corrupção moral de uma sociedade em que "o crime bem-sucedido é chamado virtude" é citada por Bacon, *Advancement of learning*, p. 342.

10. Mandeville, *Fable*, vol. 1, p. 31. A etimologia e definição do termo português *mamata* (derivado de *mamar*) é sugestiva: "Empresa ou administração pública em que mamam os políticos e funcionários desonestos" (*Novo Dicionário Aurélio*, p. 1074).

11. Mandeville, *Fable*, vol. 1, pp. 34-5. A noção de que o contentamento seria fatal para a atividade econômica e a indústria já havia sido formulada com clareza por Locke na segunda edição do seu *An essay concerning human understanding* (1694). O determinante crítico do comportamento humano, segundo Locke, é a aversão à dor ou, mais precisamente, a experiência de descontentamento e desconforto corporal ou psicológico: "[...] o bem, o maior bem, embo-

Material com direitos autorais







fase à proteção dos direitos de propriedade *pelo* governo, mas nega qualquer proteção desses direitos *contra* o governo: o soberano dispõe como bem entende da propriedade dos cidadãos particulares (ver *Leviathan*, cap. 30).

25. Sobre o programa de pesquisa e a proposta básica da escola da "escolha pública", ver a nota 10 da Introdução. Em "Rational choice and moral order", Buchanan e Vanberg procuram argumentar que é possível reconciliar, pelo menos parcialmente, o pressuposto do comportamento racional auto-interessado com a existência de uma ordem moral.

5. A ÉTICA COMO FATOR DE PRODUÇÃO [pp. 160-99]

1. Stigler, "Ethics or economics?", p. 306. Segundo Stigler, no caso de conflito entre o auto-interesse e valores éticos, "na maior parte do tempo a teoria do auto-interesse (como interpreto a de Adam Smith) vencerá" (p. 323). Em *On ethics & economics* (p. 17), Sen contesta essa previsão hipotética de Stigler.

2. Friedman, *Capitalism and freedom*, p. 133. Uma posição semelhante a essa é defendida por Demsetz em "Social responsibility in the enterprise system". Em "Moral thinking and economic interaction", Arrow diverge desse ponto de vista: "O Estado pode intervir e nos anos recentes tem feito isso. Mas a regulamentação não é um substituto adequado para o reconhecimento da responsabilidade moral da empresa" (p. 20). O argumento econômico subjacente a essa conclusão é desenvolvido em Matthews, "Morality, efficiency and competition".

3. Petty, *Political arithmetick* (1690) (*Economic writings*, vol. 1, pp. 261-2). Sobre a crítica de Petty ao mercantilismo e sua estadia na Holanda, ver Letwin, *Origins of scientific economics*, cap. 5.

4. Weber, *Protestant ethic*, p. 57; ver também p. 179, onde Weber elogia Petty como um "observador hábil" e cita sua afirmação sobre o papel da ética religiosa na prosperidade holandesa. Segundo Tawney, "a nota característica do ensinamento puritano foi a responsabilidade individual e não a obrigação social [...] As virtudes da iniciativa, diligência e poupança são os fundamentos indispensáveis de qualquer civilização vigorosa e complexa. Foi o puritanismo que, atribuindo a elas uma sanção supernatural, fez com que se transformassem de excentricidade anti-social em hábito e religião" (*Religion and rise of capitalism*, p. 243).

5. Banfield, *The moral basis of a backward society*, p. 85. Para realizar seu estudo Banfield (e família) conviveram durante nove meses, em 1954, com os cerca de 3,5 mil habitantes de uma vila na região de Lucânia, no Sul da Itália. Além da vivência direta, o trabalho baseia-se em cerca de setenta entrevistas com moradores da comunidade. Referindo-se à tese de Banfield, Arrow comenta: "Pode-se argumentar de forma plausível que muito do atraso econômico no mundo pode ser explicado pela falta de confiança mútua" ("Gifts and exchanges", p. 24).

Material com direitos autorais







desse *per absurdum* conversar com os elétrons, ele se recusaria a perguntar-lhes: por que vocês pulam? Certamente não" (*Entropy law*, p. 363). A essa resposta podemos acrescentar: 1) *se* os elétrons falassem, nós não os entenderíamos (Wittgenstein); mas, 2) *se* conseguíssemos *per absurdum* entendê-los, seria o fim da física como ciência exata!

21. Lineu, *Politia naturae* (1760), citado por Hagberg, *Linnaeus*, p. 183. Uma fonte ainda mais remota pode ser encontrada nas especulações do teólogo cristão do século III, Tertuliano, sobre as conseqüências da superpopulação no declínio da civilização romana: "Em verdade, a pestilência, a fome, as guerras e os terremotos devem ser vistos como um remédio para as nações, um modo de podar o crescimento excessivo da raça humana" (*De anima* citado por Lovejoy, "'Nature' as norm in Tertullian", p. 321).

22. Malthus, *Essay on population*, p. 12; ver também sua afirmação segundo a qual "como os impulsos naturais são, abstratamente considerados, bons, e apenas se distinguem pelas suas conseqüências, uma atenção estrita a estas conseqüências, e a regulação da nossa conduta de acordo com elas, deve ser considerada como o nosso principal dever" (citado por Levin, "Malthus and the idea of progress", p. 107).

23. Malthus, *First essay*, p. 99. A relevância da teoria malthusiana da população para o desenvolvimento econômico é destacada, entre outros, por Joan Robinson: "Entre todas as doutrinas econômicas, a mais relevante para os países subdesenvolvidos é aquela associada a Malthus. E isso não porque a sua teoria da população possa ser aplicada de qualquer forma direta aos seus problemas, mas porque o seu próprio nome chama a atenção para o simples e doloroso fato de que, quanto mais rápido for o crescimento da população, mais lento será o crescimento da renda per capita" (*Economic philosophy*, p. 107). Para uma análise e discussão da teoria malthusiana da população e das diferenças entre as várias edições do *Ensaio* (a 1ª edição tinha cerca de 50 mil palavras, a 5ª mais de 250 mil), ver: Bonar, *Malthus and his work*; e Winch, *Malthus*. O impacto de Malthus na biologia moderna é investigado em Young, "Malthus and the evolucionists"; e Bowler, "Malthus, Darwin and the concept of struggle". Em *Beliefs in action* (cap. 13), procurei oferecer um quadro do labirinto de desencontros e mal-entendidos que se tornaram as idéias de Malthus.

24. Malthus, *Principles*, pp. 7, 323 e 325. Segundo Keynes, "o completo domínio, por um período de cem anos, da abordagem de Ricardo, foi um desastre para o progresso da teoria econômica [...] se Malthus, ao invés de Ricardo, tivesse sido o tronco principal a partir do qual a teoria econômica do século XIX tivesse prosseguido, como o mundo seria um lugar mais próspero e sábio hoje em dia! [...] Assim, o nome de Malthus foi imortalizado pelo seu princípio da população e as intuições brilhantes do seu ainda mais abrangente princípio da demanda efetiva foram esquecidas" (*Collected writings*, vol. 10, pp. 98, 100 e 107). Em outro contexto, Keynes afirmou: "Nós descobrimos agora que temos outro demônio à nossa porta e pelo menos tão feroz quanto o malthusiano — o de-

Material com direitos autorais







abrangente assinalava bem mais do que uma preocupação prática com a realidade do dia-a-dia. Ela marca uma rejeição decisiva do postulado do homem econômico e, como conseqüência, com todas as conotações restritivas, abstratas, egoístas e declaradamente materialistas desse postulado. Marshall resistiu à idéia de que a economia como ciência estava confinada a lidar com indivíduos apenas preocupados consigo mesmos e cujas ações, seja obtendo ou gastando uma renda, podiam ser vistas como imunes a influências éticas e altruístas, como se fossem motivadas somente pelo ganho pecuniário para a satisfação das carências materiais do homem" ("A separate science", p. 314).

48. Matthews, "Morality, efficiency and competition", p. 293. Outro exemplo dado por Matthews é o do empresário que escolhe uma tecnologia menos eficiente, uma vez que ele "não ousa utilizar técnicas de produção que o deixariam excessivamente vulnerável à retirada do trabalho no caso de uma greve súbita" (pp. 293-4). Ainda mais sério, talvez, é o efeito inibidor da falta de confiança mútua entre patrões e funcionários sobre o investimento em treinamento e aperfeiçoamento profissional dentro da empresa.

49. Marshall, *Principles*, pp. 205-6. Se a conjetura de Marshall é verdadeira, é impossível saber. O que é certo, contudo, é que ela não implica qualquer tipo de fatalismo complacente: "Não existe extravagância mais prejudicial ao crescimento da riqueza nacional do que aquela negligência esbanjadora que permite que uma criança bem-dotada, que nasça de pais destituídos, consuma sua vida em trabalhos manuais de baixo nível. Nenhuma mudança favoreceria tanto um crescimento mais rápido da riqueza material quanto uma melhoria das nossas escolas, especialmente aquelas de grau médio, desde que possa ser combinada com um amplo sistema de bolsas de estudo, permitindo assim ao filho inteligente de um trabalhador simples que ele suba gradualmente, de escola em escola, até conseguir obter a melhor educação teórica e prática que nossa época pode oferecer" (Marshall, *Principles*, p. 176).

50. Johnson, citado por Boswell, *Tour to the Hebrides*, p. 176.

51. Marshall, *Principles*, p. 249. A epígrafe dos *Princípios* — *Natura non facit saltum* [A natureza não dá saltos] — denota o apego de Marshall ao princípio da continuidade em diversos planos do seu pensamento: *a*) evolução da teoria econômica; *b*) história socioeconômica da humanidade; *c*) continuidade entre as esferas biológica, econômica, ética e religiosa da experiência; *d*) uso de técnicas de análise baseadas em fenômenos contínuos e pequenas variações na margem; *e*) processo de crescimento orgânico; e *f*) propostas de reforma das instituições. Neste último caso — e ironicamente — o mesmo argumento que foi originalmente formulado contra o "salto no escuro" da implantação total e imediata de um sistema econômico socialista pode agora ser empregado na defesa de uma transição gradual do dirigismo para o mercado. Nesse sentido, não seria exagero dizer que as dificuldades discutidas na nota 20 do capítulo 4 mostram a atualidade do alerta de Marshall. Para uma elaboração do ponto de vista marshalliano sobre a mudança institucional e uma crítica da abordagem do "tudo ou nada" na

Material com direitos autorais



RUSSELL, B. *O poder: uma nova análise social.* Trad. N. C. Caixeiro. Rio de Janeiro, 1979.
_____ "On the notion of cause". In *A free man's worship and other essays.* Londres, 1976.
RYAN, A. *John Stuart Mill.* Londres, 1974.
SAMUEL, V. *Belief and action: an everyday philosophy.* Harmondsworth, 1939.
SCHMIDT, A. *The concept of nature in Marx.* Trad. B. Fowkes. Londres, 1971.
SCHUMPETER, J. *History of economic analysis.* Londres, 1954.
SEN, A. *On ethics & economics.* Oxford, 1987.
_____ "A conversation with Amartya Sen" (entrevista a A. Klamer). *Journal of Economic Perspectives* 3(1989), 135-50.
_____ "Some contemporary economic and social issues" . In *Social and ethical aspects of economics: a colloquium in the Vatican.* Vaticano, 1992.
SÊNECA. *Minor dialogues.* Trad. A. Stewart, Londres, 1889.
SIDGWICK, H. *Principles of political economy* (1883). Londres, 1901.
_____ *Outlines of the history of ethics,* Londres, 1931.
SIMMEL, G. *The philosophy of money* (1907). Ed. D. Frisby. Londres, 1990.
SKINNER, A. S. "Natural history in the age of Adam Smith". *Political Studies* 15(1967), 32-48.
_____ "Adam Smith: science and the role of imagination" e "Moral philosophy and civil society". In *A system of social science: papers relating to Adam Smith.* Oxford, 1979.
SKINNER, Q. *Machiavelli.* Oxford, 1981.
SMITH, A. *Theory of moral sentiments* (1759). Eds. D. D. Raphael e A. L. Macfie, Oxford, 1976.
_____ *An inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations* (1776). Eds. R. H. Campbell e A. S. Skinner. Oxford, 1976.
_____ *Lectures on rhetoric and belles lettres.* Ed. J. C. Bryce. Oxford, 1977.
_____ *Leetures on jurisprudence.* Eds. R. Meek, D. D. Raphael e P. Stein. Oxford, 1977.
_____ *Essays on philosophical subjects* (1795). Eds. W. P. D. Wightman, J. C. Bryce e I. S. Ross. Oxford, 1980.
SORENSEN, V. *Seneca: the humanist in the court of Nero.* Trad. W. G. Jones. Edimburgo, 1984.
SPERRY, R. *Science and moral priority.* Oxford, 1983.
STERN, N. "The determinants of growth". *Economic Journal* 101(1991), 122-33.
STIGLER, G. "Economics or ethics?". In *The essence of Stigler.* Stanford, 1986.
TAWNEY, R. H. *Religion and the rise of capitalism.* Harmondsworth, 1938.
TEICHGRAEBER III, R. F. *"Free trade" and moral philosophy: rethinking the sources of Adam Smith's Wealth of Nations.* Durham, 1986.
THOMAS, K. *Man and the natural world.* Harmondsworth, 1984.
THOREAU, H. D. *Walden and civil disobedience.* Harmondsworth, 1983.
THUROW, L. "Constructing a microeconomics that is consistent with Keyne-

Material com direitos autorais

sian macroeconomics". In *The legacy of Keynes*. Ed. D. Reese. San Francisco, 1987.
THUROW, L. "Who owns the twenty-first century?". *Sloan Management Review*. (primavera de 1992), 5-17.
TOCQUEVILLE, A. de. *Democracy in America*. Trad. H. Reeve. Londres, 1862.
_____ *On democracy, revolution and society*. Eds. J. Stone e S. Mennel. Chicago, 1980.
TUCK, R. *Hobbes*. Oxford, 1989.
VINER, J. "Bentham and John Stuart Mill: the utilitarian background" e "Tension between government and business". In *The long view and the short*. Glencoe, Ill., 1958.
_____ "The nation-state and private enterprise" e "'Possessive individualism' as original sin". In *Essays on the intellectual history of economics*. Princeton, 1991.
WADDINGTON, C. H. *Science and ethics*. Londres, 1942.
WEBER, M. *The protestant ethic and the spirit af capitalism* (1904-5). Trad. T. Parsons. Londres, 1930.
_____ "The social psychology of the world religions". In *From Max Weber: essays in religion*. Trad. H. Gerth e C. Wright Mills. Londres, 1948.
WHITAKER, J. K. "Some neglected aspects of Alfred Marshall's economic and social thought". *History of Political Economy* 9(1977), 161-97.
WHITEHEAD, A. *N. Science and the modern world*. Nova York, 1928.
WILLEY, B. *The eighteenth-century background*. Londres, 1965.
WILLIAMS, B. *Ethics and the limits of philosophy*. Londres, 1985.
WILLIAMSON, O. E. *The economic institutions of capitalism*. Nova York, 1985.
WILSON, T. e SKINNER, A. S., eds. *The market and the State: essays in honour of Adam Smith*. Oxford, 1976.
WINCH, D. *Adam Smith's politics*. Cambridge, 1978.
_____ "Higher maxims: happiness versus wealth in Malthus and Ricardo" e "A separate science: polity and society in Marshall's economics". In *That noble science of politics*. Cambridge, 1983.
_____ *Malthus*. Oxford, 1987.
WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logica-philosophicus*. Trad. C. K. Ogden e F. P. Ramsey. Londres, 1922.
_____ *Culture and value*. Trad. P. Winch. Oxford, 1980.
WOODBRIDGE, F. J. E. *Aristotle's vision of nature*. Nova York, 1965.
YOLTON, J. W. *Thinking matter: materialism in eighteenth century Britain*. Mineápolis, 1983.
YOUNG, R. M. "Malthus and the evolucionists". *Past and Present* 43 (1969), 109-45.

Material com direitos autorais

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Ackrill, J. L., 214 *n.* 10
Agostinho, santo, 184
Aristóteles, 68-71, 78, 90-3, 125-6, 214 *n.* 11, 215 *n.* 17, 243 *n.* 51
Aronson, E., 94
Arrow, Kenneth, 183, 187, 218 *n.* 33, 232 *nn.* 2, 5
Attfield, R., 212 *n.* 44
Axerold, R., 205 *n.* 1

Bacon, Francis, 35, 218 *n.* 35, 228 *n.* 9
Bailey, C., 206 *n.* 4
Baker, E., 214 *n.* 10
Bambrough, J. R., 207 *n.* 10, 214 *n.* 9
Banfield, Edward, 165-6, 169, 187, 199
Bastiat, F., 226 *n.* 42
Baudelaire, Charles, 42, 208 *n.* 14
Baxter, Richard, 127
Bayle, P., 84, 217 *n.* 26
Bentham, Jeremy, 42-4, 211 *nn.* 29, 36, 219 *n.* 8
Berkeley, George, 230 *n.* 17
Berlin, Isaiah, 219 *n.* 7
Bessemer, Henry, 191
Betinho, Herbert de Souza, dito, 11
Bianchi, A. M., 230 *n.* 17
Boas, Franz, 206 *n.* 4, 214 *n.* 12
Bonar, James, 115, 224 *n.* 29, 229 *n.* 11, 243 *n.* 51
Boswell, J., 242 *n.* 50
Boulding, Kenneth, 188
Bowler, P. J., 236 *n.* 23
Bramwell, A., 212 *n.* 44
Braybrooke, D., 204 *n.* 11
Brecht, Bertolt, 101
Broome, J., 239 *n.* 38
Buccleuch, Henry, terceiro duque de, 121
Buchanan, J., 204 *n.* 10, 218 *n.* 36, 232 *n.* 25
Burke, Edmund, 208 *n.* 14
Burton, J., 204 *n.* 10
Burtt, E. A., 215 *n.* 17
Butler, Joseph, 67, 140
Butterfield, H., 205 *n.* 1

Caldwell, B., 223 *n.* 27
Campos, Álvaro de, heterônimo de Fernando Pessoa, 203 *n.* 5
Campos, Roberto, 11
Cannon, Walter, 122
Carlyle, Thomas, 14, 40-2, 209 *n.* 21, 235 *n.* 16
Carrit, E. F., 216 *n.* 23
Cassirer, Ernst, 38, 207 *n.* 12, 208 *nn.* 16, 18, 217 *n.* 28.
Catão, o Censor, 95, 220 *n.* 12
Churchland, P., 213 *n.* 47
Cícero, 114, 125
Clarke, P., *n.* 9, 204
Coase, Ronald, 112, 231 *n.* 20
Coats, A. W., 241 *n.* 44
Cohen, I. B., 215 *n.* 17
Coleman, W., 212 *n.* 44, 225 *n.* 35
Coleridge, Samuel Taylor, 211 *n.* 29
Collingwood, Robin George, 209 *n.* 18
Collini, S., 210 *n.* 26
Colotes, 74

Material com direitos autorais

Condorcet, 35
Cornford, F. M., 30, 213 *n.* 6
Cranston, M., 207 *n.* 11

D'Épinay, madame, 208 *n.* 14
Darwin, Charles, 13, 168, 237 *n.* 28, 243 *n.* 51
Dasgupta, Partha, 240 *n.* 40
Daumer, Gorg Friederich, 234 *n.* 14
De Quincey, Thomas, 168, 233 *n.* 9
Defoe, Daniel, 112
Deleule, D., 203 *n.* 7, 226 *n.* 41
Demsetz, H., 226 *n.* 1, 232 *n.* 2
Descartes, René, 76, 215 *nn.* 17, 18, 221 *n.* 16
Diderot, Denis, 35, 207 *n.* 11, 208 *n.* 14
Dijksterhuis, E. J., 215 *n.* 17
Dodds, E. R., 205 *n.* 3, 213 *n.* 6, 219 *n.* 6
Dostoiévski, Fiódor, 202 *n.* 4
Downs, A., 204 *n.* 10
Dunbar, James, 115-9
Duncan-Jones, A., 214 *n.* 9

Eccles, John, 213 *n.* 47
Elster, Jon, 93, 95, 218 *n.* 33, 227 *n.* 1, 229 *n.* 14, 233 *n.* 6
Emerson, Ralph Waldo, 41, 209 *n.* 22
Engels, Friederich, 209 *n.* 19
Epicuro, 18, 73-4, 125, 206 *nn.* 4, 6, 7
Etzioni, A., 204 *n.* 11

Farrington, B., 215 *nn.* 14, 16
Ferraz de Marinis, Alexandre, 239 *n.* 39
Forbes, D., 222 *n.* 21
Francisco de Assis, são, 149, 153
Friedman, Milton, 154, 160-1, 174
Fry, M., 221 *n.* 15
Furbank, 207 *n.* 11

Galbraith, John Kenneth, 233 *n.* 8
Galton, Francis, 237 *n.* 28
Gambetta, Diego, 237 *n.* 29
Gandhi, Mahatma, 149
Geisel, Ernesto, 11
Genghis, Khan, 154
Georgescu-Roegen, N., 235 *n.* 20
Giannetti da Fonseca, Eduardo, 158, 203 *n.* 7, 208 *n.* 15, 211 *n.* 35, 222 *n.* 20, 225 *n.* 37, 236 *n.* 23
Glacken, C. J., 208 *n.* 13, 212 *n.* 44, 233 *n.* 9, 237 *n.* 25
Godwin, W., 35
Goethe, Johann Wolfgang von, 212 *n.* 40
Goldsmith, M. M., 227 *n.* 6, 230 *n.* 17
Goulart, João, 13
Gould, Stephen Jay, 233 *n.* 9, 237 *n.* 28
Gray, J., 223 *n.* 27
Guitián, M., 230 *n.* 20
Guthrie, W. K., 66, 213 *n.* 6

Haakonssen, K., 226 *n.* 44
Hagberg, K., 236 *n.* 21
Hagen, V. W. von, 233 *n.* 9
Hardin, G., 224 *n.* 30
Harrington, James, 224 *n.* 29
Harrod, R., 235 *n.* 20
Harvey, William, 56
Hayek, Friederich August von, 120, 152, 203 *n.* 7, 223 *n.* 27, 228 *n.* 8, 230 *nn.* 17, 18
Hegel, G. W. F., 57, 168, 170-1, 216 *n.* 23, 220 *n.* 13, 229 *n.* 11
Hesíodo, 207 *n.* 8, 220 *n.* 13
Hitler, Adolf, 154
Hobbes de Malmesbury, Thomas, 33-5, 76-84, 89, 91-2, 127, 135, 154, 214 *n.* 12, 215 *n.* 17, 216 *n.* 24
Horácio, 146, 178, 228 *n.* 9
Humboldt, Alexander von, 167-71, 179, 199, 229 *n.* 11, 237 *n.* 25
Hume, David, 35, 58, 84, 200, 202 *n.* 1, 208 *n.* 14, 211 *n.* 35, 221 *n.* 17,

Material com direitos autorais

222 *n.* 18, 225 *n.* 37, 229 *nn.* 11, 16, 230 *n.* 17
Huxley, Thomas, 21-2, 55, 108, 200, 222 *n.* 20

Jacks, L. P., 27, 49, 58
Jaki, S. I., 234 *n.* 12
James, William, 202 *n.* 4
Jenyns, Soame, 228 *n.* 7
Jerônimo, são, 126
Jesus Cristo, 104, 227 *n.* 1
Jevons, W. S., 221 *n.* 15, 239 *n.* 38, 241 *nn.* 43, 47
Johnson, Paul, 208 *n.* 14
Johnson, Samuel, 144, 197, 224 *n.* 32, 228 *n.* 7
Jorge Ben Jor, 12
Juvenal, 228 *n.* 9

Kain, P. J., 203 *n.* 8
Kamenka, E., 203 *n.* 8
Kant, Immanuel, 38-40, 53, 84, 170-1, 220 *n.* 12, 229 *n.* 11
Kaye, F. B., 227 *n.* 6, 229-30 *nn.* 14, 16
Kelsen, Hans, 220 *n.* 10
Keynes, John Maynard, 50-2, 56, 178, 193, 204 *n.* 9, 211 *n.* 36, 229 *n.* 11, 235 *n.* 20, 236 *n.* 24
Kittrel, F. H., 226 *n.* 42
Klamer, A., 213 *n.* 1
Knight, Frank, 20
Kuhn, Thomas Samuel, 224 *n.* 30
Kuntz, Rolf, 203 *n.* 7, 225 *n.* 38

La Mettrie, Julien Offray de, 227 *n.* 6
La Rochefoucauld, duque de, 67, 229 *nn.* 13, 16
Labrousse, E., 217 *n.* 26
Laing, Samuel, 171-2
Lakatos, Imre, 221 *n.* 17
Lange, F. A., 212 *n.* 47
Larson, J. L., 243 *n.* 51
Lebrun, Gérard, 215 *n.* 17
Lecky, W. E. H., 227 *n.* 6
Lee, Joseph, 128
LeMahieu, D. L., 237 *n.* 25
Lenin, Vladimir Ilitch Ulianov, dito, 119
Leopold, Aldo, 52
LeRoy, E., 222 *n.* 17
Lessing, Gotthold, 22-3
Letwin, William, 126, 232 *n.* 3
Levin, 211 *n.* 36, 236 *n.* 22
Lewis, S., 214 *n.* 8
Lineu, Carl von, 177
Locke, John, 35, 48, 206 *n.* 7, 214 *n.* 12, 228 *n.* 11
Lovejoy, Arthur Oncken, 49-50, 58, 207 *n.* 12, 236 *n.* 21
Lucrécio, 30-4, 40, 57, 72-3, 75, 82, 84, 89, 91, 93-4, 97, 135, 206 *n.* 4, 214 *n.* 12, 215 *n.* 14, 216 *n.* 24
Luís XIV, rei da França, 84
Luís XV, rei da França, 131
Lutero, Martinho, 127

Macdonell, John, 186, 188, 190, 238 *n.* 34
Macfie, A. L., 223 *n.* 23
Machado de Assis, José Maria, 162
Machlup, F., 240 *n.* 41
MacIntyre, A., 202 *n.* 1
Macpherson, C., 206 *n.* 7
Malebranche, N., 35, 47
Malthus, Thomas Robert, 48, 115, 168, 176-81, 184, 190, 202 *n.* 4, 226 *n.* 42, 227 *n.* 6, 229 *n.* 11, 233 *n.* 9
Mandeville, Bernard de, 144, 148-53, 161-2, 175-6, 185, 197, 199, 201, 229 *n.* 13
Maquiavel, Nicolau, 33-5, 224 *n.* 29
Marchi, B. de, 210 *n.* 25
Marco Aurélio, 108
Marshall, Alfred, 129, 133, 180, 190-1, 193-7, 231 *n.* 24, 238 *n.* 32, 239 *n.* 38

Material com direitos autorais





Whitaker, J. K., 241 *n*. 45
Whitehead, Alfred, 50, 212 *n*. 42
Wightman, W. P. D., 221 *n*. 17
Willey, B., 214 *n*. 9, 228 *n*. 7, 230 *n*. 16
Williams, Bernard, 214 *n*. 11, 227 *n*. 5
Williams, William Fenwick, general, 210 *n*. 25
Williamson, Oliver, 188
Wilson, T., 221 *n*. 15
Winch, Donald, 222 *n*. 19, 235 *n*. 19, 241 *n*. 47
Wittgenstein, Ludwig, 21, 90, 236 *n*. 20
Woodbridge, F. J. E., 214 *n*. 11

Xuxa, Maria da Graça Meneghel, dita, 11

Yolton, J. W., 212 *n*. 47
Young, R. M., 236 *n*. 2

Material com direitos autorais

Eduardo Giannetti nasceu em Belo Horizonte, em 1957. Economista e cientista social, é professor das Faculdades Ibmec de São Paulo e ph.D. pela Universidade de Cambridge. É autor de numerosos artigos e livros, entre eles *Auto-engano* (1997), traduzido para cinco idiomas, *Felicidade* (2002), *O mercado das crenças* (2003) e *O valor do amanhã* (2005), todos publicados pela Companhia das Letras.

Material com direitos autorais

COMPANHIA DE BOLSO

Tudo que é sólido desmancha no ar
Marshall Berman

As sete maiores descobertas científicas da história
David Eliot Brody,
Arnold R. Brody

O cavaleiro inexistente
Fábulas italianas
Italo Calvino

Nove noites
Bernardo Carvalho

Che Guevara: a vida em vermelho
Jorge G. Castañeda

Cisnes selvagens
Jung Chang

A viagem de Théo
Catherine Clément

Nostromo
Joseph Conrad

Agosto
Rubem Fonseca

As dez maiores descobertas da medicina
Meyer Friedman,
Gerald W. Friedland

O dia do Curinga
Jostein Gaarder

O livro das religiões
Jostein Gaarder, Victor Hellern,
Henry Notaker

O silêncio da chuva
Luiz Alfredo Garcia-Roza

Auto-engano
Vícios privados, benefícios públicos?
Eduardo Giannetti

Declínio e queda do Império Romano
Edward Gibbon

O queijo e os vermes
Carlo Ginzburg

A dança do Universo
Marcelo Gleiser

Cartas chilenas
Tomás Antônio Gonzaga

Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias
Philip Gourevitch

Dois irmãos
Milton Hatoum

Uma história dos povos árabes
Albert Hourani

Retrato de uma senhora
Henry James

Abril despedaçado
Ismail Kadaré

O processo
Franz Kafka

Uma história da guerra
John Keegan

Cem dias entre céu e mar
Amyr Klink

Material com direitos autorais



Do mesmo autor de O valor do amanhã.

Ganância, inveja, egoísmo, esperteza: o que tudo isso tem a ver com a riqueza das nações? Qual a relação entre ética e racionalidade? Até que ponto a "mão invisível" do mercado é suficiente para tirar da pobreza uma sociedade e levá-la ao máximo de prosperidade? Ou será que o próprio progresso — científico, tecnológico e material — do mundo moderno é a causa da decadência moral do homem?

Examinando a evolução do pensamento filosófico e econômico da Antigüidade clássica aos nossos dias, este livro busca a resposta para estas e outras questões que envolvem as relações entre ética e economia, sem cair, porém, no moralismo fácil nem na pura engenharia econômica.

Prêmio Jabuti 1994

TEXTO INTEGRAL

